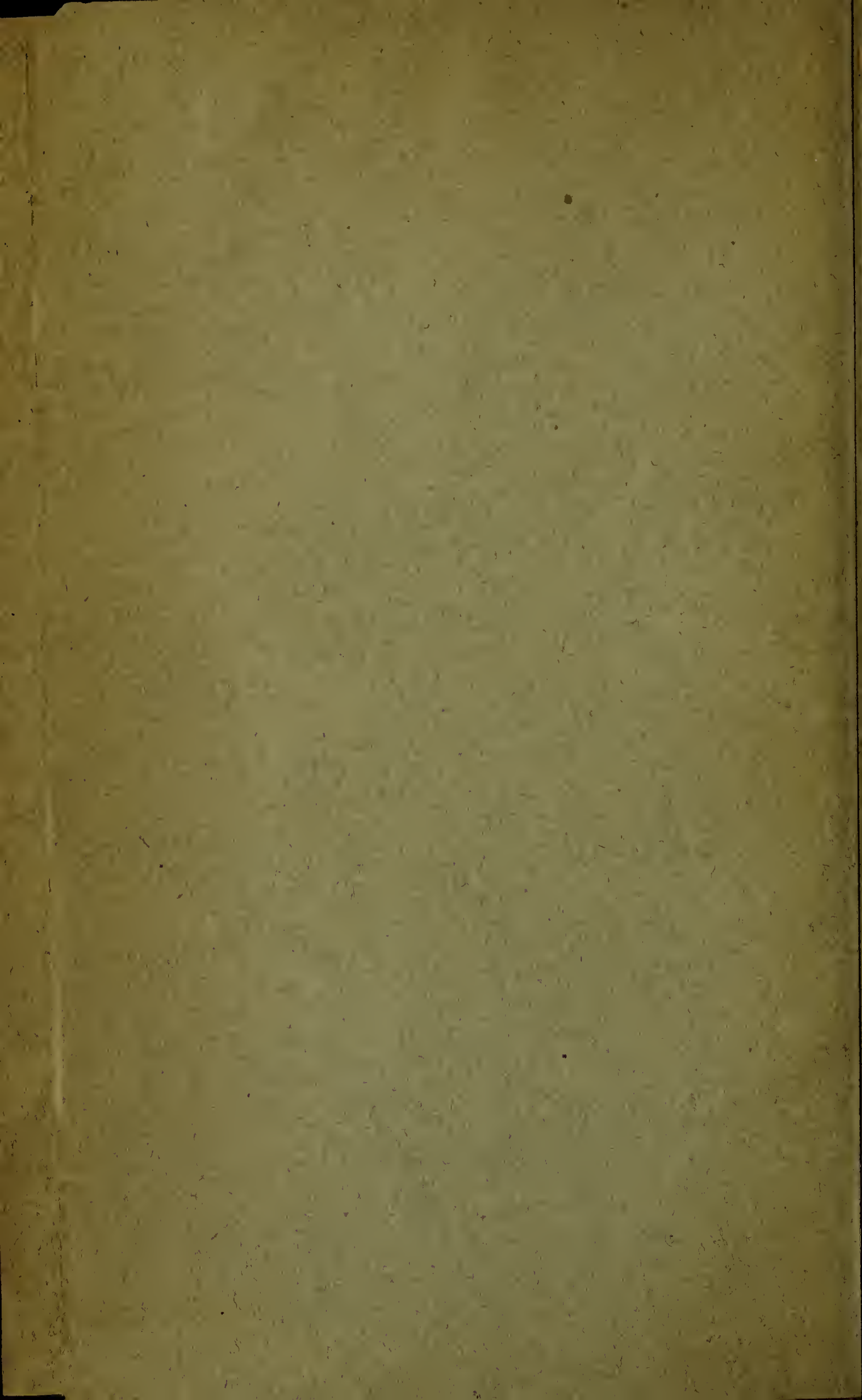


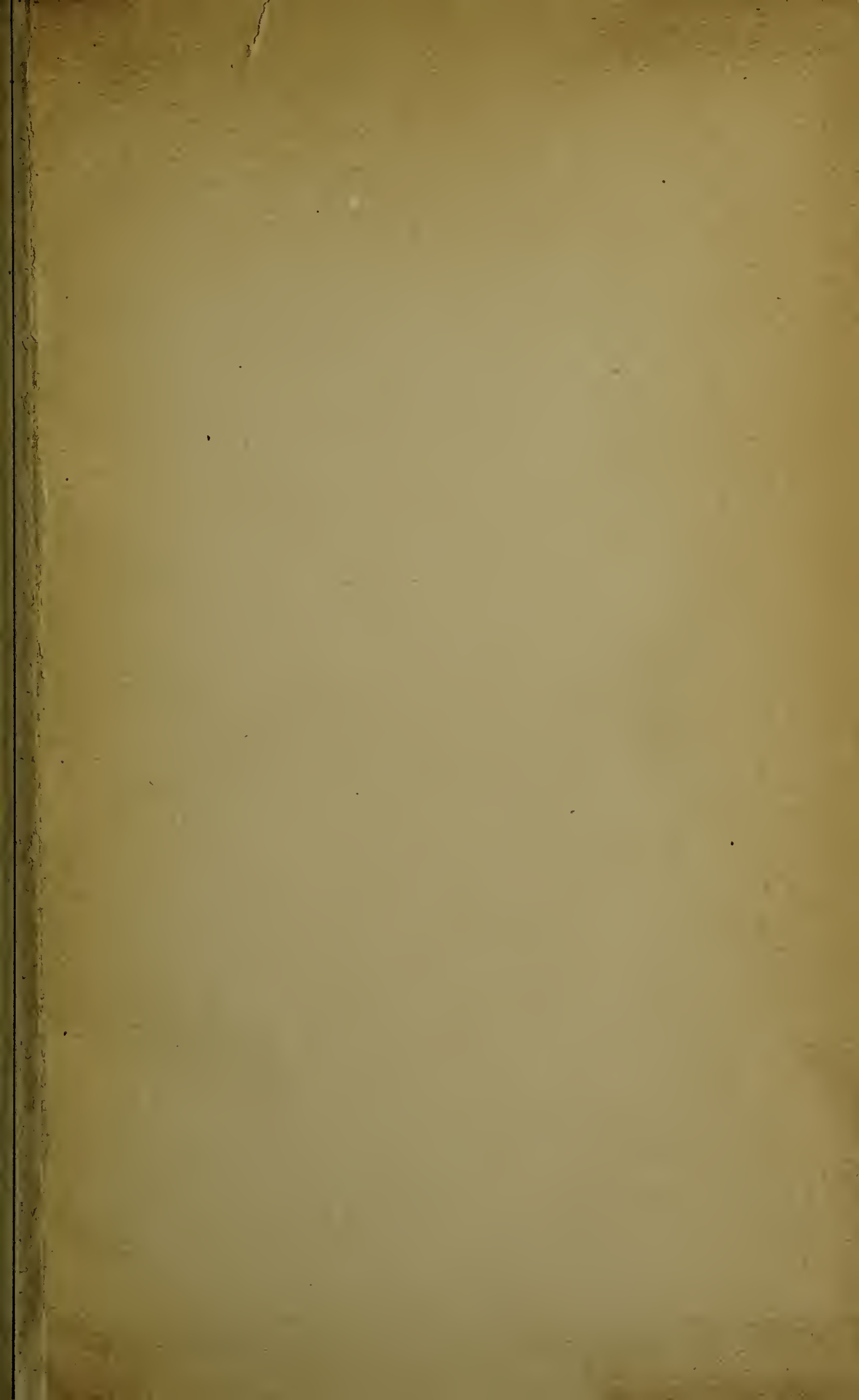
Division BS514

Section D322

No.

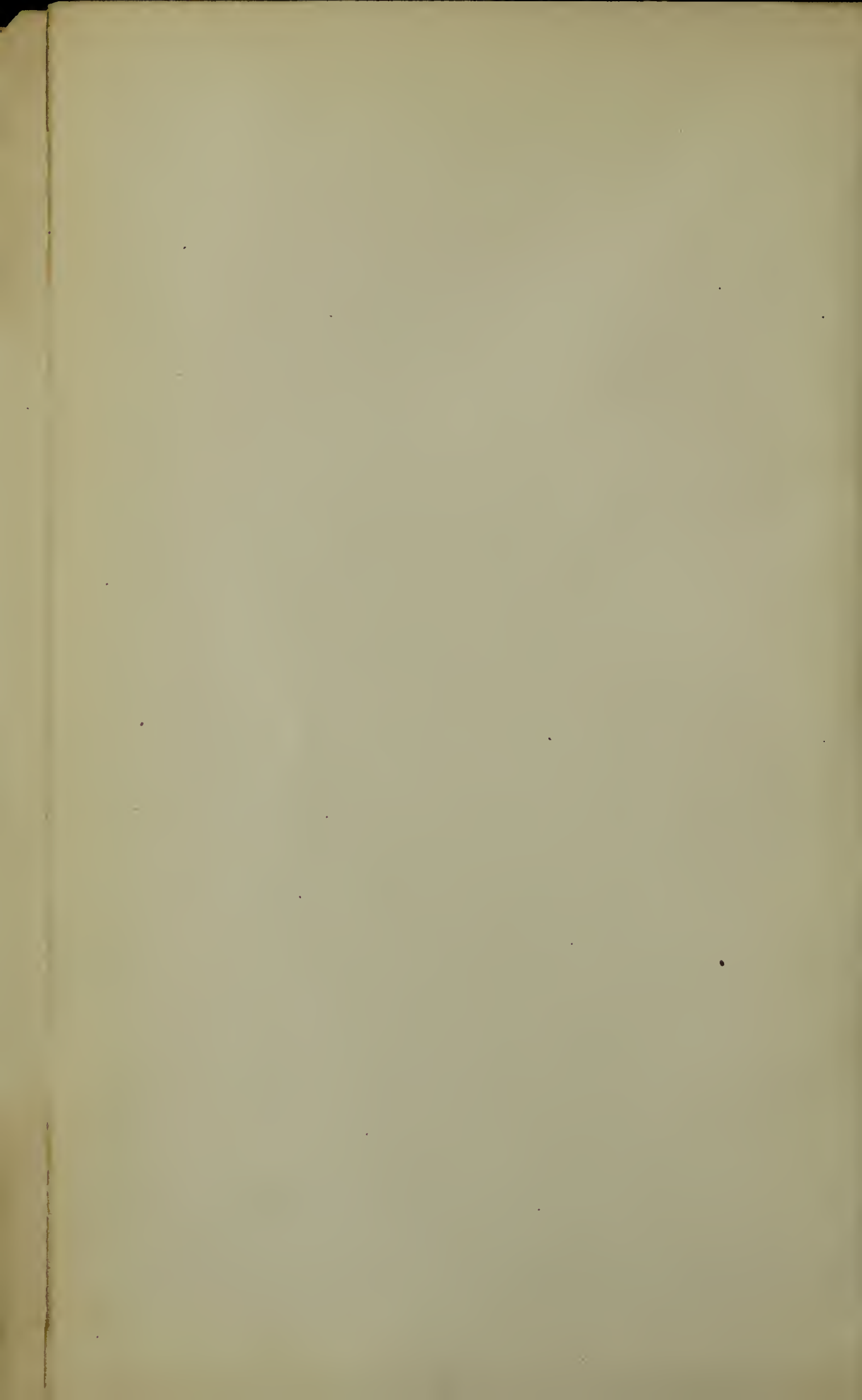




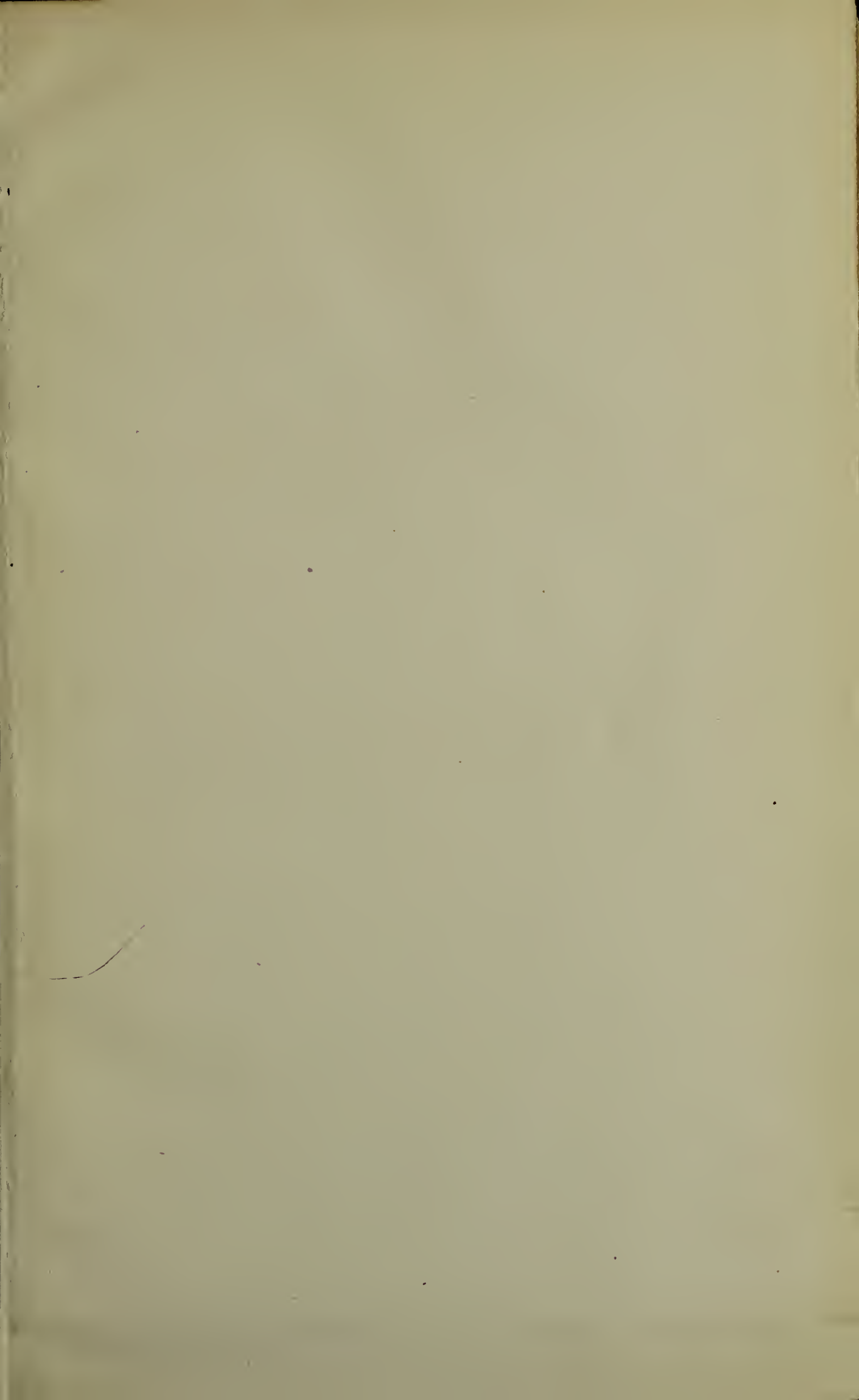


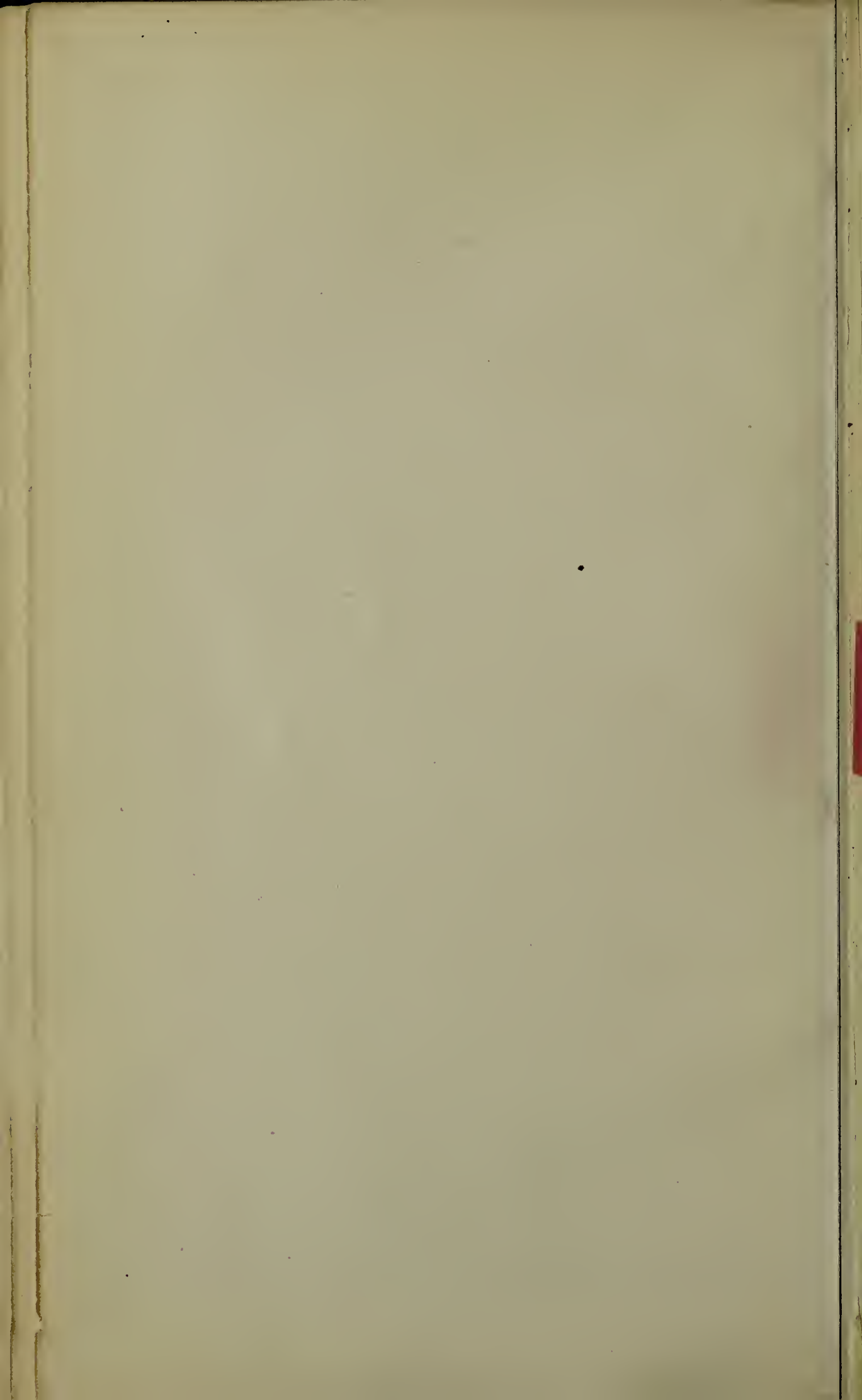














(Musée Alaoui, par R. de la Blanchère; Paris, Firmin Didot et Cie.)

PHOTOTYPÉ BERTHAUD, 9, RUE CADET, PARIS.

N. G. ELWERT'SCHE VERLAGS-BUCHHANDLUNG, MARBURG.

### BLEITAFEL VON HADRUMETUM.



# Bibelstudien.

Beiträge,

zumeist aus den Papyri und Inschriften,

zur Geschichte

der Sprache, des Schrifttums und der Religion

des hellenistischen Judentums und des Urchristentums

von

Lic. theol. G. Adolf Deissmann,

Pfarrer zu Herborn.

---

Mit einer Tafel in Lichtdruck.

---

**Marburg.**

N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

1895.

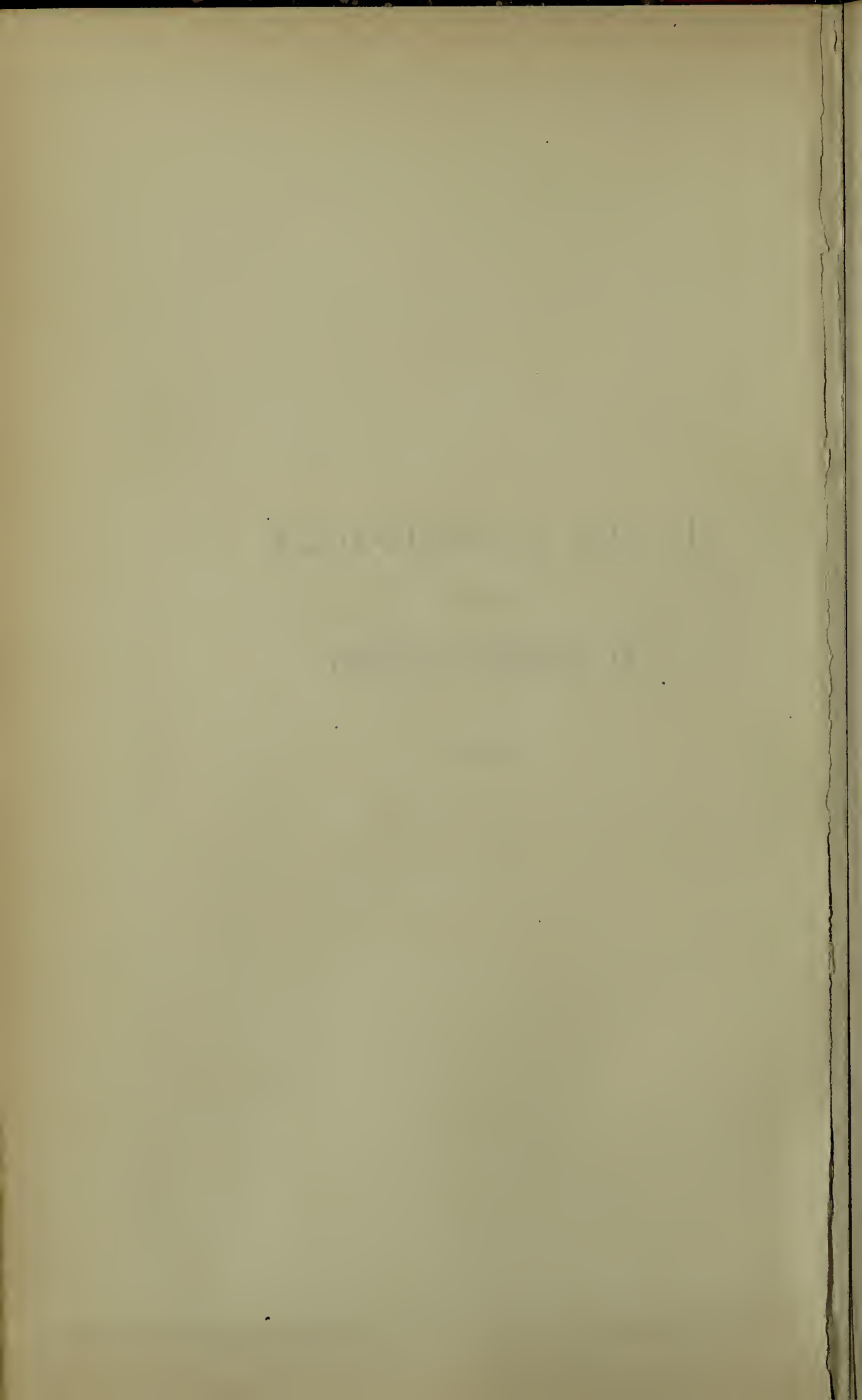
εἰ δὲ ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν  
ἐντετυπωμένη λίθοις ἐγενήθη ἐν δόξῃ, ὥστε μὴ  
δύνασθαι ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ  
πρόσωπον Μωϋσέως διὰ τὴν δόξαν τοῦ προσώπου  
αὐτοῦ τὴν καταργουμένην, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἡ  
διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ;

D. CARL VON WEIZSÄCKER

und

D. GEORG HEINRICI

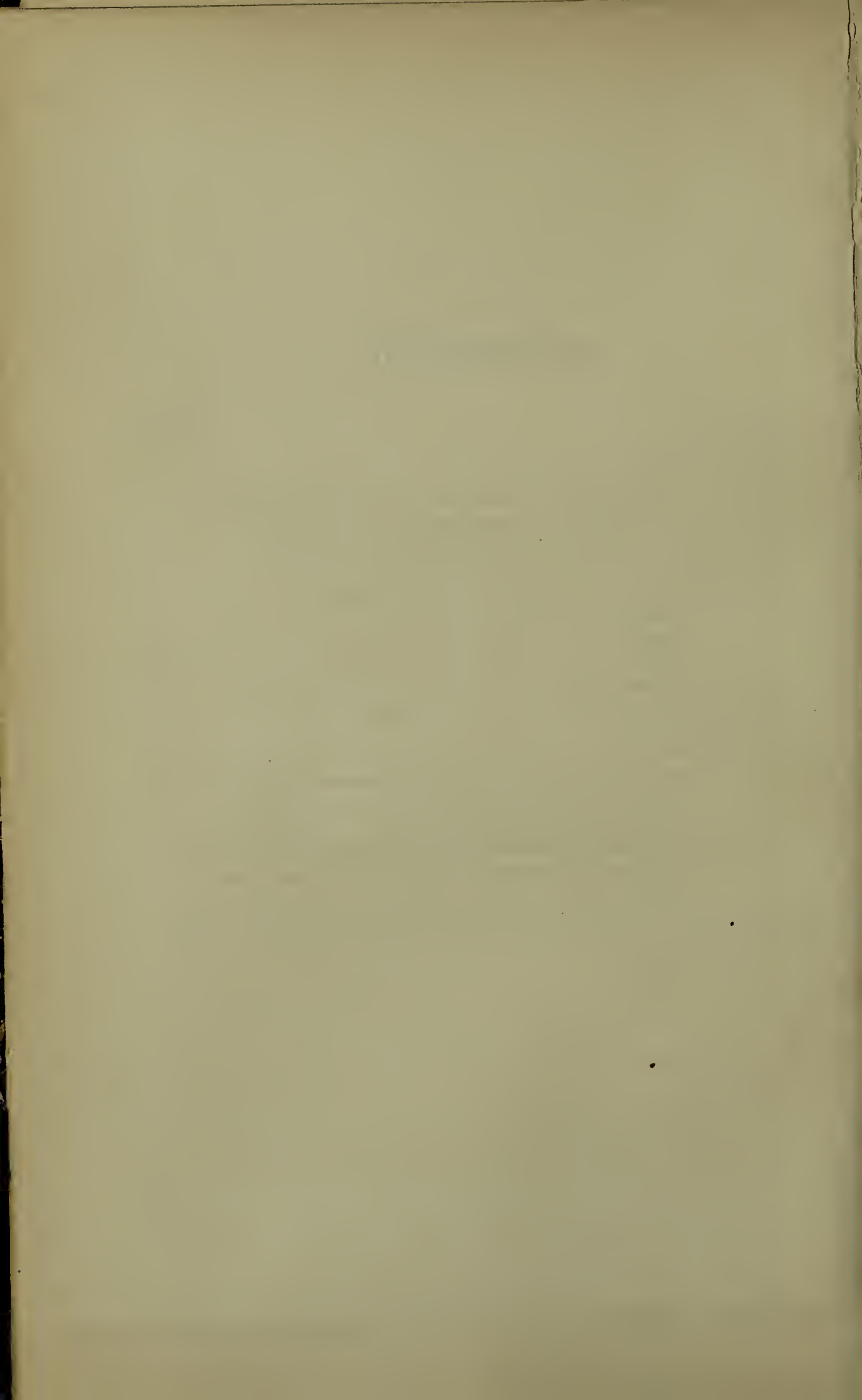
zugeeignet.





## Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort . . . . .	VII
Abkürzungen . . . . .	XI
I. Griechische Transskriptionen des Tetragrammaton	1
II. Ein epigraphisches Denkmal des alexandrinischen Alten Testaments (hierzu eine Tafel in Lichtdruck) . .	21
III. Beiträge zur Sprachgeschichte der griechischen Bibel . . . . .	55
IV. Zur biblischen Personen- und Namenkunde	
Heliodor . . . . .	171
Barnabas . . . . .	175
Manaën . . . . .	178
Saulus Paulus . . . . .	181
V. Prolegomena zu den biblischen Briefen und Episteln . . . . .	187
VI. Spicilegium	
Zur chronologischen Angabe des Prologes von Jesus Sirach	255
Zu dem angeblichen Edikte des Ptolemaeus IV. Philopator gegen die ägyptischen Juden . . . . .	258
Die »grossen Buchstaben« und die »Malzeichen Jesu« Gal. 6	262
Zur litterargeschichtlichen Würdigung der zweiten Petrus- epistel . . . . .	277
Die weissen Kleider und die Palmen der Vollendeten .	285
Indices . . . . .	288



## V o r w o r t.

---

*Bibelstudien* nenne ich die folgenden Untersuchungen, weil sie sich alle mehr oder weniger mit den geschichtlichen Fragen beschäftigen, welche die Bibel, insbesondere die griechische Bibel, der Wissenschaft stellt. Ich bin freilich nicht der Ansicht, als gebe es eine besondere Bibelwissenschaft. Wissenschaft ist Methode; die besonderen Wissenschaften unterscheiden sich von einander als Methoden. Was man *Bibelwissenschaft* nennt, sollte richtiger *Bibelforschung* heissen: die Wissenschaft, die hier in Betracht kommt, ist dieselbe, mag sie sich mit Plato oder den siebenzig Dolmetschern und den Evangelien beschäftigen. Das sollte selbstverständlich sein.

Ein wohlwollender Freund, der von litterarischen Dingen etwas versteht, hat mich belehrt, es zieme sich einem jüngeren Manne nicht, einen Band »Studien« zu veröffentlichen; das dürfe sich nur der bejahrte Gelehrte in den sonnigen Herbsttagen des Lebens gestatten. Ich habe mir diese Worte sehr zu Herzen genommen, aber ich meine noch immer, Bausteine zu behauen sei recht eigentlich die Aufgabe der Gesellen. Und da, wo ich gearbeitet habe, muss noch mancher Quader zurecht gemacht werden, ehe man an die Aufführung des Baues denken kann. Wie viel ist allein noch zu thun, bis die Sprache der Septuaginta, das Verhältnis des sogenannten neutestament-

lichen Griechisch zu ihr, die Geschichte der religiösen und ethischen Begriffe des griechischen Judentums und des älteren Christentums auch nur in ihren Grundzügen deutlich geworden sind, oder bis gezeigt ist, dass die religiöse Bewegung, nach der wir unsere Jahre zählen, in der Geschichte entstanden ist und sich entwickelt hat, das heisst im Zusammenhange oder auch im Widerspruche mit einer vorhandenen reichen Kultur. Wenn auf den folgenden Blättern viel von den Septuaginta die Rede ist, so wolle man sich erinnern, dass über diese Leute sonst im allgemeinen viel zu wenig geredet wird, viel weniger jedenfalls als noch vor hundert Jahren. Man schilt auf den Rationalismus, und oft in einer Weise, dass der Verdacht entsteht, als habe man ein Misstrauen gegen die Vernunft. Und doch hatten die gescholtenen Männer in manchen Stücken sich die Ziele ihrer Arbeit weiter gesteckt als ihre Kritiker. Ich habe in den drei Jahren meiner Thätigkeit an dem *Seminarium Philippinum* zu Marburg oft genug an den Studienplan denken müssen, nach welchem die Stipendiaten in der Mitte des vorigen Jahrhunderts gearbeitet haben. Man höre einen Bericht darüber wie den folgenden<sup>1</sup>:

„In Ansehung des Griechischen hat der Gesetzgeber fürnehmlich auf das Verhältniss gesehen, darinnen diese Sprache mit dem richtigen Verstande des N. T. steht. Wie vernünftig werden also nicht Kenner den Befehl finden, dass die siebenzig Dollmetscher, welche nach dem Zeug-

---

<sup>1</sup> Vgl. das Programm (des Ephorus) D. CARL WILHELM ROBERT . . . . . zeigt an, dass die Litteratur-Gesellschaft . . . . . am 27<sup>ten</sup> d. M. . . . . feyerlich werde eröffnet werden. . . . . [Marburg,] Bey Müllers Erben und Weldige 1772, S. 13. — Dass der Ephorus sich dabei auch den Blick für die Bedürfnisse des praktischen Lebens bewahrt hatte, zeigen seine sonstigen Bemerkungen. Gutmütig versichert er z. B. S. 7 f., „auf die gewissenhafteste Art“ der Verordnung nachgekommen zu sein, „dass die Stipendiaten mit genugsamen wohlzugerichteten Speisen und gesunden und unverfälschtem Biere versorget werden sollen“. Das Programm gewährt einen prächtigen Einblick in das akademische Leben des alten Marburg.

nisse eines Ernesti und eines Michaelis unter denen Hilfsmitteln zum richtigen Verstande des N. T. oben an stehen, zum *Compendio* sind bestimmt worden, über welches diese Vorlesungen gehalten werden müssen? Und wie sehr ist es nicht zu wünschen, dass die Stipendiaten in dem Jahre, darinnen Sie dieses Buch erklären lernen, einen solchen beträchtlichen Theil desselben durchgehen mögen, als dazu nöthig ist, um den Endzwecken des Gesetzgebers zu entsprechen?“

Die Zeit, da in Deutschland über die Septuaginta der-einst wieder akademische Vorlesungen und Übungen abgehalten werden, wage ich nicht zu berechnen. Doch das kommende Jahrhundert ist ja lang und die banausische Auffassung der Wissenschaft die Laune eines Tages. —

Dass die nachfolgenden Untersuchungen eines inneren Zusammenhanges nicht ganz entbehren, wird der verständige Leser merken. Ihre Eigenart gebot die Beifügung ausführlicher Indices. Ein Stellenregister habe ich allerdings nicht gegeben: ich habe durch ein solches noch niemals das gefunden, was ich gerade lernen wollte; auch wußte ich nicht recht, welche Stellen ich in dieses Register aufnehmen sollte und welche nicht.

Bei der zum Teil recht mühsamen Korrektur<sup>1</sup> unterstützten mich in liebenswürdigster Weise die Herren *Dr. P. JÜRGES, cand. theol.* W. MARTIN und *stud. theol.* H. BREDE zu Marburg; mein herzlicher Dank sei den Freunden auch an dieser Stelle ausgesprochen. Herr Professor *Dr. W. SCHULZE* zu Marburg las die zweite Korrektur und gab mir dabei aus seiner umfassenden Kenntnis des späteren Griechisch und seiner Quellen noch manchen schätzbaren Wink. Aber auch sonst bin ich

<sup>1</sup> Die Orthographie und Interpunktion der wörtlichen Citate habe ich mich bemüht beizubehalten, oft im Kampfe mit den nivellierenden Neigungen meiner Setzer. Die griechischen Transskriptionen semitischer Wörter sind zumeist absichtlich nicht accentuiert (vergl. S. 28 Anm. 1). Folgende Berichtigungen bitte ich vorzunehmen: S. 92 Anm. 6 statt CIG III lies CIG II. — S. 99 Anm. 1 Zeile 1 statt *Jos.* lies *Ios.* — S. 267 Anm. 6 lies *Etymologicum*.

ihm für die reichen Anregungen, die ich durch seine Vorlesungen und nicht minder durch seine Tischreden erhalten habe, zu bleibendem Danke verpflichtet.

Ich habe das Buch nicht als Pfarrer sondern als Marburger Privatdocent geschrieben, aber ich freue mich es als Pfarrer veröffentlichen zu können.

Herborn (Bezirk Wiesbaden), den 7. März 1895.

**G. Adolf Deissmann.**

## Abkürzungen.

---

- |  |   |
|--|---|
| <p>AAB = Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.</p> <p>BENNDORF u. NIEMANN S. 155 Anm. 3.</p> <p>BU = Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin, Berlin 1892ff.</p> <p>CIG = <i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>.</p> <p>CIL = <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>.</p> <p>Clavis<sup>3</sup> S. 80 Anm. 1.</p> <p>CREMER<sup>7</sup> S. 45 Anm. 1.</p> <p>DAW = Denkschriften der K. K. Akademie der Wissenschaften zu Wien.</p> <p>A. DIETERICH S. 5 Anm. 1.</p> <p>DITTENBERGER S. 88 Anm. 3.</p> <p>DLZ = Deutsche Literaturzeitung.</p> <p>FICK-BECHTEL S. 179 Anm. 1.</p> <p>FIELD S. 38 Anm. 2.</p> <p>FRÄNKEL S. 78 Anm. 2.</p> <p>GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.</p> <p>HApAT = Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T., 6 Bde., Leipzig 1851–60.</p> <p>HAMBURGER S. 23 Anm. 1.</p> | <p>HC = Hand-Commentar zum N. T.</p> <p>HERCHER S. 190 Anm. 1.</p> <p>HUMANN u. PUCHSTEIN S. 177 Anm. 1.</p> <p>KENYON S. 5 Anm. 2.</p> <p>LEEMANS S. 4 Anm. 6.</p> <p>LETRONNE, <i>Recherches</i> S. 93 Anm. 4.</p> <p style="padding-left: 2em;">„ <i>Recueil</i> S. 97 Anm. 4.</p> <p>LUMBROSO, <i>Recherches</i> S. 93 Anm. 3.</p> <p>MAHAFFY S. 19 Anm. 2.</p> <p>MEISTERHANS S. 120 Anm. 4.</p> <p>MEYER = H. A. W. MEYER, Kritisch exegetischer Kommentar über das N. T.</p> <p><i>Notices</i> XVIII 2 S. 37 Anm. 3.</p> <p>PARTHEY S. 4 Anm. 5.</p> <p>PATON u. HICKS S. 128 Anm. 1.</p> <p>A. PEYRON S. 83 Anm. 1.</p> <p>R-E<sup>2</sup> = Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche von HERZOG, 2. Aufl., Leipzig 1877ff.</p> <p>SCHLEUSNER = J. F. SCHLEUSNER, <i>Novus Thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos V. T., 5 voll., Lipsiae 1820–1821</i>.</p> <p>W. SCHMID S. 58 Anm. 2.</p> <p>GUIL. SCHMIDT S. 45 Anm. 2.</p> <p>SCHÜRER S. 19 Anm. 1.</p> |
|--|---|

- SWETE = *The Old Testament in greek according to the Septuagint, edited by H. B. SWETE, 3 voll., Cambridge 1887—1894.*
- Thesaurus = H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae, edd. HASE etc., Paris 1831—1865.*
- TROMM = ABRAHAMI TROMMII *concordantiae graecae versionis vulgo dictae LXX interpretum . . . , 2 tomi, Amstelodami et Trajecti ad Rhenum 1718.*
- WADDINGTON S. 88 Anm. 2.
- WESSELY S. 4 Anm. 7.
- WETSTEIN S. 265 Anm. 6.
- WINER-LÜNEMANN = G. B. WINER, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl. von G. LÜNEMANN, Leipzig 1867.
- WINER-SCHMIEDEL = dasselbe Werk, 8. Aufl. neu bearbeitet von P. W. SCHMIEDEL, I, Göttingen 1894.
- ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
- ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.



I.

Griechische  
Transskriptionen des Tetragrammaton.

*καὶ φοβηθήσονται τὰ ἔθνη τὸ ὄνομά σου κύριε.*

In seiner Besprechung der Clemensausgabe von W. DINDORF macht P. DE LAGARDE<sup>1</sup> dem Herausgeber zu der Stelle *Strom.* V 634 (bei DIND. III p. 2725) den Vorwurf, er habe »gar keine ahnung« gehabt, »wie gross die tragweite der worte seines schriftstellers ist, und welche sorgfalt er gerade hier ihnen zuwenden musste«. DINDORF liest dort als τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν die Form Ἰαού. Verschiedene Handschriften und die Turiner Catene zum Pentateuch<sup>2</sup> bieten jedoch die Variante Ἰὰ οὐαί bezw. Ἰὰ οὐέ.<sup>3</sup> LAGARDE sagt von dieser Lesart, dass sie »dreist in den text gesetzt werden durfte: am rande versteht sich heut zu tage in theologischen büchern nichts«. In der That scheint die Lesart Ἰαουέ die ursprüngliche zu sein; das ε liess man später weg, weil der als Tetragramm bezeichnete Name doch natürlich nur vier Buchstaben haben durfte.<sup>4</sup>

Die Form Ἰαουέ ist eine der wichtigsten unter den griechischen Transskriptionen des Tetragramms, auf welche man zur Ermittlung seiner ursprünglichen Aussprache mithinzuweisen pflegt. F. DIETRICH stellt dieselben in einem Briefe an FRANZ DELITZSCH vom Februar 1866<sup>5</sup> folgendermassen zusammen:

<sup>1</sup> GGA 1870 St. 21, 801 ff. vergl. Symmikta I, Göttingen 1877, 14 f.

<sup>2</sup> Vergl. darüber E. W. HENGSTENBERG, Die Authentie des Pentateuches I, Berlin 1836, 226 f.

<sup>3</sup> Für die itacistische Verschiedenheit der Endung vergl. die ganz ähnlichen Varianten bei der Endung der Transskription *Εἰμαλκοναί* 1 Macc. 11<sup>39</sup>: Ἰμαλκονέ, Σινμαλκονή etc. und dazu C. L. W. GRIMM HApAT III, Leipzig 1853, 177.

<sup>4</sup> HENGSTENBERG 227.

<sup>5</sup> ZAW III (1883) 298.

	יהוה	יהו	יה
2. Jahrh. Irenaeus	—	Ιαοθ (?) <sup>1</sup>	—
2./3. „ Clemens	(Ιαουε) <sup>2</sup>	Ιαου	—
3. „ Origenes	—	Ιαω (Ιαω Ια)	Ια — ΙΑΗ
4. „ Hieronymus	—	Јаhо	—
— „ Epiphanius	Ιαβε	—	Ια
5. „ Theodoret (Sam.)	Ιαβε	Ιαω	Αια (cod. Aug. Ια)
7. „ Isidor	—	—	Ја. Ја.

Es ist von Wichtigkeit, dass diese durch die christlichen Väter überlieferten Transskriptionen fast sämtlich auch von »heidnischer« Seite aus bezeugt werden. In den neuerdings bekannt gewordenen ägyptischen Zauberpapyri findet sich eine ganze Reihe von Stellen, welche — selbst wenn sie zum Teil nicht als Transskriptionen des Tetragramms aufzufassen wären — in diesem Zusammenhange unsere Beachtung verdienen. Bereits 1876 hat W. W. GRAF BAUDISSIN<sup>3</sup> in seiner Untersuchung über die Form *Ἰάω* auf diesbezügliche Stellen der Leidener<sup>4</sup> und der Berliner<sup>5</sup> Zauberpapyri verwiesen. Inzwischen ist uns die Kenntnis dieser eigenartigen Literatur besonders durch die Ausgaben der Leidener Zauberpapyri von C. LEEMANS,<sup>6</sup> der Pariser und Londoner von C. WESSELY,<sup>7</sup> durch die neue Ausgabe der Leidener Papyri

<sup>1</sup> Von F. DIETRICH mit Unrecht angezweifelt, vergl. unten S. 9.

<sup>2</sup> F. DIETRICH liest *Ιαου*.

<sup>3</sup> Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft I, Leipzig 1876, 197 ff.

<sup>4</sup> Damals lagen nur vor die vorläufigen Notizen von C. J. C. REUVENS, *Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs... du musée d'antiquités de l'université de Leide, Leide 1830*.

<sup>5</sup> Herausg. von G. PARTHEY AAB 1865, philol. und histor. Abhh. 109 ff.

<sup>6</sup> In seiner Publikation *Papyri Graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi, tom. II, Lugduni Batavorum 1885*.

<sup>7</sup> DAW philos.-histor. Classe XXXVI (1888) 2. Abt. 27 ff. und XLII (1893) 2. Abt. 1 ff.

von A. DIETERICH,<sup>1</sup> durch die neueste Publikation des *British Museum*<sup>2</sup> und andere Arbeiten in noch höherem Grade ermöglicht worden, und eine Durchforschung derselben dürfte sich in gleicher Weise für den christlichen Religionshistoriker,<sup>3</sup> wie für den semitischen Philologen der Mühe verlohnen.

Die Papyri in ihrer vorliegenden Gestalt sind geschrieben Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr.; verfasst sind sie etwa um die Wende des 2. u. 3. Jahrhunderts, in der Zeit des Tertullian.<sup>4</sup> Man wird jedoch nicht fehl gehen, wenn man annimmt, dass viele Bestandteile dieser Litteratur in eine noch frühere Zeit hinaufreichen. Bei der starren Unveränderlichkeit der Formen des Volksglaubens und des Aberglaubens ist es sogar wahrscheinlich, dass z. B. die Bücher der jüdischen Exorcisten zu Ephesus, welche nach Act. Apost. 19<sub>19</sub> infolge des Auftretens des Apostels Paulus den Flammen überliefert wurden, im wesentlichen denselben Inhalt gehabt haben, wie die uns jetzt vorliegenden Zauberpapyri aus Agypten.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, FLECKEISEN'S Jahrb. Suppl. XVI (1888) 749 ff. (= Ausgabe des Papyrus J 384 von Leiden). Derselbe, Abraxas, Studien zur Religions-Geschichte des späteren Altertums, Leipzig 1891, 167 ff. (= Ausgabe des Papyrus J 395 von Leiden). Ich bin dem Herausgeber, meinem Kollegen und Freunde, für mancherlei Auskunft und anregenden Widerspruch zu Danke verpflichtet.

<sup>2</sup> F. G. KENYON, *Greek Papyri in the British Museum, London 1893*, 62 ff.

<sup>3</sup> Vergl. A. JÜLICHER ZKG XIV (1893) 149.

<sup>4</sup> WESSELY I 36 f. Wenn A. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, Leipzig 1893, S. IX betont, dass das Zeitalter der Zaubelitteratur noch keineswegs feststehe, so ist dieser Satz dahin einzuschränken, dass für einen nicht unbeträchtlichen Teil dieser Litteratur wenigstens ein *terminus ad quem* aus paläographischen und inneren Gründen feststellbar ist.

<sup>5</sup> Die Apostelgeschichte — um diese Beobachtung hier einzuschalten — zeigt an unserer Stelle Bekanntschaft mit der Terminologie der Magie. So ist der 19<sub>19</sub> gebrauchte Ausdruck τὰ περίεργα *terminus technicus* für Zauberei; vergl. ausser den von WETSTEIN zu der Stelle gegebenen Belegen: *Pap. Lugd.* J 384 XII<sub>19</sub> u. <sub>21</sub> περιεργία u. περιεργάζομαι (FLECK. Jahrb. Suppl. XVI 816; vergl. LEEEMANS II 73). Ebenso ist 19<sub>18</sub> πράξις *terminus technicus* für ein bestimmtes Zauberrecept,

In den Zauber- und Beschwörungsformeln dieser Litteratur spielen die Gottesnamen eine grosse Rolle. In bunter Reihe begegnen uns alle möglichen und unmöglichen Bezeichnungen griechischer, ägyptischer und semitischer Gottheiten, wie überhaupt ein eigenartiger Synkretismus griechischer, ägyptischer und jüdisch-christlicher Vorstellungen ein Kennzeichen der ganzen Litteraturgattung ist.

Uns interessieren hier die Formen, welche irgendwie als Transskriptionen des Tetragramms aufgefasst werden können. Die von den Kirchenvätern überlieferten, zum Teil immer wieder angezweifelten Formen werden durch die Papyri sämtlich belegt, vielleicht mit der einzigen Ausnahme des *Iaoue* des Clemens.

### Iaw.

Zu den von BAUDISSIN gegebenen Belegen kommt eine so grosse Menge aus den seitdem entzifferten Papyri, dass eine Einzelaufzählung überflüssig ist.<sup>1</sup> Häufig findet sich auch das Palindrom *iaoui*,<sup>2</sup> noch häufiger scheinen mir Zusammensetzungen zu sein, wie *αβραθιαω*.<sup>1</sup> Der Gottesname *Iaw* ist so populär gewesen, dass man ihn sogar dekliniert hat: *εἰμι θεὸς θεῶν πάντων ιαων σαβαωθ αδωναι α[βραξ]ας* (*Pap. Lugd.* J 384 III 1).<sup>3</sup>

### Ia.

Ebenfalls nicht selten. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu machen, citiere ich:

wozu die Indices von PARTHEY, WESSELY und KENYON eine Menge von Belegen nachweisen. Die gewöhnliche Übersetzung *Ränke* verwischt die eigenartige Bedeutung des Wortes in diesem Zusammenhange.

<sup>1</sup> Vergl. die Indices von LEEMANS, WESSELY und KENYON.

<sup>2</sup> In der Form *iaoui*: *Pap. Par. Bibl. nat.* 996 (WESSELY I 69). Es ist zu bedauern, dass der Herausgeber die Bibliotheksnummer dieses Papyrus nicht angegeben hat.

<sup>3</sup> FLECK. Jahrb. Suppl. XVI 798; LEEMANS II 15. K. BURESCH, *ΑΠΟΛΟΓΩΝ ΚΑΛΑΠΙΟΣ* Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums, Leipzig 1889, 52 klammert das *ν* von *ιαων* unnötiger Weise ein.

ὁ ἐπὶ τῆς ἀνάγκης τεταγμένος *ιακουβιαιωσαβαωθ* ἀδωναι [α]βρασαξ (Pap. Lond. CXXI<sub>648</sub> u. 649),<sup>1</sup> womit zu vergleichen die Gemmeninschrift *ιαιαιωαδωναισαβαωθ*,<sup>2</sup> die Zusammensetzungen *ιαηλ* (Pap. Lond. XLVI<sub>56</sub>,<sup>3</sup> Pap. Paris. Bibl. nat. 961 u. 3033<sup>4</sup>) und *ιαωλ* (Pap. Paris. Louvre 2391<sub>151</sub>)<sup>5</sup> sowie eine ganze Anzahl sonstiger Zusammensetzungen.

Ιαωια:<sup>6</sup>

(schreibe) ἐπὶ τοῦ μειώπου ἰαωῖα (Pap. Paris. Bibl. nat. 3257).<sup>7</sup>

Ιαη

findet sich häufiger, vor allem in der bedeutsamen Stelle:

ὄρχιζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ· *ιαβαιαη*· *αβραωθ*· *αια*· *θωθ*· *ελε*· *ελω*· *αιω*· *εου*· *ιβαεχ*· *αβαρμια*· *ιαβα*· *ραου*· *αβελβελ*· *λωνα*· *αβρα*· *μαροια*· *βραχιων* (Pap. Paris. Bibl. nat. 3019 ff.);<sup>8</sup> ferner in demselben Papyrus 1222 ff.<sup>9</sup> *κύριε* *ιαω* *αιη* *ιωη* *ωη* *ωη* *ιη* *αιωαι* *αιουω* *αιω* *ηαι* *ιεω* *ηω* *αιη* *αω* *αωα* *αιη* *νω* *αεν* *ιαη* *ει*. Man könnte auf den Gedanken kommen, die Form *ιαη* an der letzten Stelle den übrigen sinnlosen Per-

<sup>1</sup> KENYON 105; WESSELY II 44. Die von KENYON abweichende Zeilenzählung von WESSELY notiere ich nicht. In der Zeile 327 desselben Papyrus scheint mir nicht sicher zu sein, ob *ια* einen Gottesnamen bezeichnen soll.

<sup>2</sup> U. F. KOPP, *Palaeographia critica* IV, Mannheim 1829, 226.

<sup>3</sup> KENYON 67; WESSELY I 128.

<sup>4</sup> WESSELY I 68 u. 121.

<sup>5</sup> WESSELY I 144.

<sup>6</sup> Zusammengesetzt aus *ιαω* und *ια* (vergl. BAUDISSIN 183 f. und F. DIETRICH 294).

<sup>7</sup> WESSELY I 126.

<sup>8</sup> WESSELY I 120. Diese Stelle gehört in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu den interessantesten: als *Gott der Hebräer* wird Jesus genannt; man beachte die mit *αβ* zusammengesetzten Gottesnamen (zu *αβελβελ* vergl. BAUDISSIN 25 den Namen des Königs von Berytus *Ἀβέλβαλος*); über *αια* und *ιαβα* siehe unten S. 8 f. u. 16; zu *θωθ* (ägyptischer Gott) in den Papyri vergl. A. DIETRICH, *Abrahas* 70.

<sup>9</sup> WESSELY I 75.

mutationen der Vokale<sup>1</sup> zuzurechnen. Allein dagegen spricht, dass die Form als ein Gottesname durch Origenes beglaubigt ist, dass sie hier am Ende der Reihe steht (das  $\epsilon\iota$  des Papyrus ist wohl  $\epsilon\tilde{\iota}$  zu accentuieren) und somit dem am Anfange stehenden wohlbekannten  $\iota\alpha\omega$  zu entsprechen scheint. Immerhin ist auf das Vorkommen der rein vokalischen Transskriptionen des Tetragramms in derartigen Vokalreihen kein allzu grosses Gewicht zu legen.

Weiter in demselben Papyrus 1564<sup>2</sup> u. 1986 f.,<sup>3</sup> sowie *Pap. Lond.* XLVI<sup>23</sup>.<sup>4</sup>

Auch die von W. FRÖHNER<sup>5</sup> veröffentlichte Bronzetafel des Museums zu Avignon enthält unsere Form: denn die beiden letzten Zeilen sind nicht mit FRÖHNER  $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\ \sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\ \text{Ἄβρασάξ ιλη Ἰαώ}$ , sondern  $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\ \sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\ \alpha\beta\rho\alpha\sigma\alpha\chi\ \iota\alpha\eta$ <sup>6</sup>  $\iota\alpha\omega$  zu lesen. Die umgekehrte Verbindung  $\iota\alpha\omega\ \iota\alpha\eta$  steht auf einer Bleitafel von Karthago CIL VIII *Suppl.* I Nr. 12509.

Endlich sei wenigstens hingewiesen auf die Stelle  $\delta\upsilon\tau\iota\ \delta\iota\text{-}\sigma\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha\beta\omicron\varsigma\ \epsilon\tilde{\iota}\ \alpha\eta$  (*Pap. Paris. Bibl. nat.* 944).<sup>7</sup> Nach A. DIETERICH<sup>8</sup> wäre  $\alpha\eta$  »einfach mystischer Gottesname« und »es wäre möglich, dass es  $\alpha\omega$  heissen müsste«. Ich halte diese Abänderung für unnötig. Entweder ist  $\alpha\eta$  eine undeutliche Reminiscenz an unser  $\iota\alpha\eta$ , oder es ist geradezu anzunehmen, dass das  $\iota$  von  $\iota\alpha\eta$  nach  $\epsilon\iota$  durch Hemigraphie weggefallen ist.<sup>9</sup>

#### Aïa.

Die von Theodoret überlieferte Form  $A\tilde{\iota}\alpha$ , für welche der

<sup>1</sup> Vergl. darüber unten S. 11 f.

<sup>2</sup> WESSELY I 84.

<sup>3</sup> WESSELY I 94.

<sup>4</sup> KENYON 66; WESSELY I 127.

<sup>5</sup> *Philologus* Suppl. V (1889) 44 f.

<sup>6</sup> Statt  $A$  ist  $A$  zu lesen; stillschweigend verbessert von WESSELY, *Wiener Studien* VIII (1886) 182.

<sup>7</sup> WESSELY I 68.

<sup>8</sup> *Abrahas* 97.

<sup>9</sup> Das  $\iota$  in  $\iota\alpha\eta$  müsste dann an dieser Stelle als Konsonant gesprochen werden (vergl. dazu KÜHNER-BLASS, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* I<sup>3</sup> 1, Hannover 1890, 50) wegen des Metrums und des  $\delta\iota\sigma\acute{\upsilon}\lambda\lambda\alpha\beta\omicron\varsigma$ .



Augsburger Codex und die *ed. princ.* von Picus Ia schreiben,<sup>1</sup> steht ausser in der oben citierten Stelle des *Pap. Par. Bibl. nat.* 3019 ff. auch im *Pap. Lugd.* J 395 XVII<sub>31</sub><sup>2</sup> und zwar, was von besonderem Interesse ist, als Korrektur des ursprünglich in der Handschrift stehenden *αιγα*.

### Jaoth.

Die lateinischen Codices des Irenaeus bieten die Form *Jaoth*.<sup>3</sup> Irenaeus unterscheidet eine Aussprache mit langem und eine mit kurzem *o* (II 353 MASSUET: *Jaoth, extensa cum aspiratione novissima syllaba, mensuram praefinitam manifestat; cum autem per o graecam corripitur ut puta Jaoth, eum qui dat fugam malorum significat*). F. DIETRICH hat diese Form mit Unrecht angezweifelt.<sup>4</sup> Die von BAUDISSIN gegebenen Nachweise sind zu erweitern durch

*Pap. Lond.* XLVI<sub>142</sub><sup>5</sup> (*ιαωτ*),  
 " " XLVI<sub>479</sub><sup>6</sup> (*ιαωθ*),  
*Pap. Par. Bibl. nat.* 3263<sup>7</sup> (*ιαωθ*),  
*Pap. Lugd.* J 395 XXI<sub>14</sub><sup>8</sup> (*αβρατιαωθ*),  
*Pap. Lond.* XLVI<sub>56</sub><sup>9</sup> (*αβραθιαωθ*),  
*Pap. Berol.* 2<sub>125</sub><sup>10</sup> (*αμβριθιαωθ*).

Zu der Agglutination eines *T*-Lautes an *ιαω* vergl. die von BAUDISSIN<sup>11</sup> citierte Litteratur. Die Papyri geben für ähn-

<sup>1</sup> HENGSTENBERG 227; F. DIETRICH 287.

<sup>2</sup> A. DIETERICH, Abr. 196; LEEMANS II 141.

<sup>3</sup> Vergl. hierzu besonders BAUDISSIN 194 f.

<sup>4</sup> S. 294.

<sup>5</sup> KENYON 69; WESSELY I 130.

<sup>6</sup> KENYON 80; WESSELY I 139.

<sup>7</sup> WESSELY I 126.

<sup>8</sup> A. DIETERICH, Abr. 201.

<sup>9</sup> KENYON 67; WESSELY I 128.

<sup>10</sup> PARTHEY 154. Ich beginne das Wort mit *α* und ziehe das *θ* zum Vorhergehenden, vergl. KENYON 111 Zeile 849 *αμβριθηρα*.

<sup>11</sup> S. 195.

liche Formen auf -ωθ eine grosse Anzahl von Belegen. Ähnliches mit griechischer Endung (z. B. Φαράωθις) bei Josephus und Anderen.<sup>1</sup>

Ιαουε.

Zu der Form des Clemens Ιαουε mache ich auf folgende Stellen aufmerksam:

Θεὸς Θεῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων<sup>2</sup> ὁ ἀπλόγητος αἰὼν ἰαουουηι, εἰσάκουσόν μου τῆς φωνῆς· ἐπικαλοῦμαί σε τὸν δυνάστην τῶν Θεῶν, ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, ἀδαιναί<sup>sic</sup> κύριε ἰαουουηε· ἐγὼ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ Θεὸν μέγαν ζααλαηριφου καὶ σὺ μὴ παρακούσης τῆς φωνῆς ἐβραῖστὶ ἀβλαναθαναλβα ἀβρασιλωα· ἐγὼ γάρ εἰμι σιλθαχουουχ λαυλαμ βαασαλωθ ἰαω ἰεω νεβουθ σαβιωθαρβωθ αρβαθιαω ἰαωθ σαβαωθ πατουρη ζαγουρη βαρουχ αδωναί ελωαί ἰαβρααμ βαρβαρανω ρανσιφ ὑψηλόφουε... (Pap. Lond. XLVI<sup>466-482</sup>);<sup>3</sup>

ἀκουσάτω μοι<sup>sic</sup> πᾶσα γλωσσο καὶ πᾶσα φωνή, ὅτι ἐγὼ εἰμι περταω [μηχ χαχ] μηχ σακμηφ ἰαουουηη ωηω ωηω ἰεουωηι ριαηα (korrupt) ηηωουε<sup>4</sup>... (Pap. Lugd. J 384 VI<sup>12-14</sup>);<sup>5</sup>

σὺ εἶ ὁ ἀγαθοδαίμων ὁ γεννητῶν ἀγαθὰ καὶ τροφῶν τὴν οἰκουμένην, σου δὲ τὸ ἀένναον κομαστήριον, ἐν ᾧ καθίδρυσταί σου τὸ ἐπταγράμματον ὄνομα πρὸς τὴν ἀρμονίαν τῶν ζ' φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης, σαραφαρα αραφ αια βρααρμαραφα ἀβρααχ περταωμηχ ακμηχ ἰαουουηη ἰαουουε εἰου αηω ηηου ἰαω... (Pap. Lugd. J 395 XVII<sup>25-32</sup>);<sup>6</sup>

ὅτι προσείλημμαι τὴν δύναμιν τοῦ Ἀβραάμ Ἰσάκ καὶ τοῦ Ἰακώβ καὶ τοῦ μεγάλου Θεοῦ δαίμονος ἰαω ἀβλαναθαναλβα

<sup>1</sup> Vergl. z. B. den Φαρεθώθης des Artapanus (Euseb. Praep. ev. IX 18) und dazu J. FREUDENTHAL, Hellenistische Studien, Heft 1 u. 2, Breslau 1875, 169.

<sup>2</sup> Zu diesem auch dem Buche Henoch geläufigen Ausdrucke vergl. LXX Num. 16<sup>22</sup>, 27<sup>16</sup>.

<sup>3</sup> KENYON 80; WESSELY I 139. Ich habe die Stelle *in extenso* mitgeteilt, weil sie besonders instruktiv ist für den Synkretismus dieser Litteratur.

<sup>4</sup> Von A. DIETERICH als Palindrom des ἰεουωηι erkannt.

<sup>5</sup> A. DIETERICH, FLECK. Jahrb. Suppl. XVI 804; LEEMANS II 23.

<sup>6</sup> A. DIETERICH, Abr. 195 f.; LEEMANS II 141 f.

σιαβραθιλαω λαμπτηρ ηι ωω. Θεέ, ποιήσον, κύριε, περταωμηχ  
 χαχ μηχ ιαωουηε ιαωουηε ιουαηω έηουιαω (Pap. Lugd. J 395  
 XVIII 21–26).<sup>1</sup>

Auf den ersten Blick erscheint die Annahme, dass diese Formen mit dem *Iaoue* des Clemens verwandt sind, als sehr naheliegend. Dass der *E*-Laut am Schlusse des Wortes in den Papyri durch *ηι*, *ηε* und *εη* wiedergegeben wird, kann bei der grossen Freiheit, mit der man die hebräischen Vokale ins Griechische transskribierte, nicht auffallen; ja die Verstärkung resp. Dehnung des *ε* durch Hinzufügung eines *η* würde das  $\eta\text{̄}$  noch deutlicher wiedergeben, als das blossе *ε* des Clemens. Auffallend wäre nur das *ω* vor *ου*. Indessen könnte auch diese Eigentümlichkeit erklärt werden aus einer Vorliebe für die populärste Transskription *Iaω*, welche man auch hier mit zur Anwendung bringen wollte.

So hält denn KENYON die Form *Iaωουηε* thatsächlich für den Gottesnamen und zwar für eine Erweiterung der Form *Iaω*.<sup>2</sup>

Trotzdem darf man sich auf den Augensehein nicht gänzlich verlassen. Vor allem ist zu untersuchen, ob die erwähnten Formen nicht zu den häufigen Permutationen der sieben Vokale<sup>3</sup> gehören, die nach fast allgemeiner Ansicht willkürlich und sinnlos sind und daher irgendwelchen Erklärungsversuchen spotten, die daher erst recht nicht die Grundlage für etymologische Vermutungen abgeben können.

Eine lehrreiche Zusammenstellung dieser Permutationen und Kombinationen der sieben Vokale zu Zauberzwecken findet sich in der Abhandlung *Ephesia Grammata* von WESSELY.<sup>4</sup> Derselbe urteilt darüber anderswo<sup>5</sup> folgendermassen: »andere

<sup>1</sup> A. DIETERICH, Abr. 197; LEEEMANS II 145.

<sup>2</sup> S. 63: »The exact pronunciation of that name . . . was preserved a profound secret, but several approximations were made to it; among which the commonest is the word *Iaω* . . . , which was sometimes expanded, so as to employ all the vowels, into *Iaωουηε*.«

<sup>3</sup> Vergl. darüber BAUDISSIN 245 ff., PARTHEY 116 f., A. DIETERICH, Abr. 22 f.

<sup>4</sup> 12. Jahresb. über das K. K. Franz-Josephs-Gymn. in Wien, 1886.

<sup>5</sup> Wiener Studien VIII (1886) 183.

[Namen] wieder scheinen keine besondere Bedeutung zu haben; denn, so wie die Bildung magischer Worte aus den sieben Vokalen *ασηιουω* und deren Permutationen und Combinationen . . ., so sind auch aus den Consonanten allem Anscheine nach bald hebräisierende, bald ägyptisierende, bald gräcisierende Zauberworte ohne bestimmte Bedeutung gebildet worden«. Ob diese Behauptung für die konsonantischen Zauberworte zutrifft, vermag ich nicht zu entscheiden. Wenn man jedoch den Wust der vokalischen Bildungen überblickt, wird man an einer Erklärung derselben in den allermeisten Fällen verzweifeln.<sup>1</sup> Sobald daher festgestellt wäre, dass auch die citierten Formen in diese Kategorie gehörten, dürften sie in unserem Zusammenhange natürlich nicht mehr genannt werden. Man würde in denselben Fehler verfallen, wie der alte J. M. GESNER,<sup>2</sup> der in der Vokalreihe *IEHΩOYA* den Gottesnamen *Jehova* entdeckt zu haben glaubte.

Allein in unserem Falle liegt die Sache doch etwas anders, und die Vermutung von KENYON kann nicht ohne weiteres abgewiesen werden. Zunächst steht in der ersten der citierten Stellen die Form *ιαωουηε* resp. *ιαωουηι* nicht inmitten anderer Vokalreihen, im Gegenteil, sie ist eingeschlossen von einer Anzahl anderer, zweifelloser Gottesnamen. Weiter findet sich dieselbe Form mit geringfügigen Modifikationen an verschiedenen Stellen verschiedener Papyri; daraus darf geschlossen werden, dass sie wenigstens nicht eine rein willkürliche, zufällige Bildung ist. Endlich ist auf die Ähnlichkeit mit dem *Ιαουε* des Clemens hinzuweisen.

Immerhin sollten aus diesen Formen keine weiteren Schlüsse gezogen werden, namentlich keine über die wirkliche Aussprache des Tetragramms: an drei der citierten Stellen folgen auf die Form z. T. sinnlose Vokalreihen, das wird jedenfalls eingewandt werden können.

<sup>1</sup> Ein Beispiel genüge: *Pap. Lugd.* J 395 XX 1 ff. (A. DIETERICH, Abr. 200; LEEMANS I 149 f.): *ἐπικαλοῦμαι σε ινενο ωασηιαω ασηαισηη ιουωεη ιεουαηωηι ωηιαη ιωουηαη ηηα ιωιωαι ιωαι ωη εε ου ιωι αω τὸ μέγα ὄνομα.*

<sup>2</sup> *De laude dei per septem vocales* in den *Commentationes Soc. Reg. Scient. Gotting.* I (1751) 245 ff.

Die Bedeutung der vokalischen Transskriptionen des Tetragramms für die Ermittlung seiner wirklichen Aussprache scheint mir wegen der ausgedehnten willkürlichen Verwertung der Vokale, wie sie uns in der gesamten Zauberslitteratur entgegentritt, nur sehr gering zu sein. Als Instanz gegen ihre Verwendung ist auch die überaus grosse Unsicherheit der Überlieferung geltend zu machen. Nirgends konnten leichter Abschreibefehler,<sup>1</sup> nirgends können leichter auch Lesefehler durch die Herausgeber gemacht werden, als bei diesen Texten. Man mache nur einmal selbst den Versuch, eine halbe Seite solcher Zauberworte abzuschreiben: immer wieder wird das Auge abirren, weil ihm innerhalb des Durcheinanders der sinnlosen Vokale der feste Punkt fehlt, an dem es sich orientieren kann.

Iαβε.

Um so wertvoller ist, dass die wichtige konsonantische Transskription des Tetragramms *Iαβε*, von Epiphanius und Theodoret überliefert, durch die Zauberslitteratur sowohl direkt als auch indirekt ebenfalls bezeugt wird. Ich habe sie in der Zusammenstellung *ιαβε ζεβυθ* viermal gefunden:

ἐξορκίζω ὑμᾶς τὸ ἅγιον ὄνομα  
 ερηκισθαραραραραχαραραηφθισ . . . . .  
 ιαω ιαβε ζεβυθ λαναβισαφλαν . . . . .  
 εκτιπαμμουποφδηντιναξο  
 ὁ τῶν ὄλων βασιλευς ἐξεγέρθητι

(Bleitäfelchen des 2. oder 3. Jahrhunderts aus einem cumanischen Grabe, CIG III Nr. 5858 b). Bereits J. FRANZ<sup>2</sup> hat diese Form richtig erklärt: »*habes in ea formula IΑΩ Judaicum satis notum illud ex monumentis Abraxeis, deinde IABE, quo nomine Sa-*

<sup>1</sup> Vergl. über die »Leichtfertigkeit«, mit der die Abschreiber der Zauberformeln verfahren, WESSELY II 42. Instrukтив ist überhaupt der Zustand der Überlieferung bei den semitischen Namen der griechischen biblischen und ausserbiblischen Texte.

<sup>2</sup> CIG III p. 757.

*maritanos summum numen invocasse refert Theodoretus Quaest. in Exod. XV.*« Über ζεβυθ siehe unten. WESSELY<sup>1</sup> vermutet: »In der dritten Zeile scheint Ιαω ΣΑΒΑωΘ zu stehen.« Doch ist ζεβυθ durch die beiden folgenden Stellen gesichert, welche dieselbe Zaubervorschrift theoretisch geben, die auf dem cumanischen Bleitäfelchen praktisch befolgt ist:

Auf ein Zinntäfelchen soll vor Sonnenaufgang geschrieben werden unter anderem der λόγος ει . . σιφθη' ιαβε ζεβυθ (Pap. Lond. CXXI 419),<sup>2</sup>

auf einen Becher soll man ausser anderen Worten schreiben ερηκισιθη λογον ιαβε ζεβυθ (Pap. Par. Bibl. nat. 2000),<sup>3</sup>

ähnlich ἐπικαλοῦμαι σου . . τῷ μεγάλῳ σου ὀνόματι . . . ερηκισιθη αραραχαα αρα ηφθισικηρε ιαβε ζεβυθ ἰωβυθιε (Pap. Par. Bibl. nat. 1784 ff.).<sup>4</sup>

Wie ist die viermal in Verbindung mit ιαβε vorkommende Form ζεβυθ<sup>5</sup> zu erklären? F. LENORMANT<sup>6</sup> behauptet, auf dem cumanischen Täfelchen seien die Namen *Beelzebuth* und *Jao* zu finden; er liest<sup>7</sup> *ιαω ἰᾶ βεζεβυθ θλαναβι σαφλαν* . . . Abgesehen davon, dass die Form *Beelzebuth* nirgends nachweisbar ist,<sup>8</sup> ist es sehr misslich, sie in dem *βεζεβυθ* der In-

<sup>1</sup> Wiener Studien VIII (1886) 182.

<sup>2</sup> KENYON 98; WESSELY II 34.

<sup>3</sup> WESSELY I 95.

<sup>4</sup> WESSELY I 89. Diese Stelle ermöglicht, den Text der Inschrift CIG III Nr. 5858 b und des Citats aus Pap. Lond. CXXI 419 sicher herzustellen; man beachte das Palindrom *ερηκισιθη αραραχ* etc.

<sup>5</sup> Vergl. auch *κύριε αρχανδαρα φωταζα πυριφωτα ζαβυθ* . . . (Pap. Par. Bibl. nat. 631/632, WESSELY I 60).

<sup>6</sup> *De tabulis devotionis plumbeis Alexandrinis*, Rhein. Mus. für Philologie N. F. IX (1854) 375. — <sup>7</sup> S. 374.

<sup>8</sup> Die Behauptung des französischen Gelehrten erklärt sich nur daraus, dass die französische Form des Teufelsnamens *Belzébuth* oder *Belsébuth* lautet. Ich habe nicht ermitteln können, wann diese Form zuerst nachweisbar und wie sie zu erklären ist. Sollten wir in der Vulgatavariante *belzebud* des Codex *mm* Matth. 10<sub>25</sub> (Tisch.) einen Beleg dafür haben, dass der *T*-Laut schon in der späteren Latinität (und von hier aus im Französischen) das *b* oder *l* der ursprünglichen Endung verdrängt hat? Welche Form bieten die »romanischen« Bibeln?

schrift finden zu wollen. Das Fehlen des  $\lambda$  würde zwar nichts gegen LENORMANT entscheiden,<sup>1</sup> wohl aber das  $\nu$ , welches nicht als  $u$  gelesen werden kann,<sup>2</sup> und besonders die grosse Unwahrscheinlichkeit der Annahme, dass die Namen Gottes und des Teufels friedlich nebeneinanderstehen. Ich halte es für viel aussichtsvoller,  $\zeta\epsilon\beta\nu\theta$  für eine Korruption von  $\zeta\epsilon\beta\alpha\omega\theta$  zu erklären<sup>3</sup> und in dem  $\alpha\beta\epsilon\zeta\epsilon\beta\nu\theta$  das häufige  $\zeta\epsilon\beta\alpha\omega\theta$   $\text{יהוה צבא}$  wiederzufinden.

Zu dieser Gleichung bemerkte mir mein Kollege Herr Pfarrer und Repetent P. BEHNKE freundlichst noch folgendes:

» $\nu$  = hebr.  $\bar{o}$  findet sich öfter. Doch dürften ausser Betracht fallen die Beispiele, wo diese Vokalentsprechung vor  $\rho$  erscheint ( $\text{מר} = \mu\acute{\rho}\rho\alpha$ ,  $\text{צר} = T\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma$ ,  $\text{הבור} = \text{Ἰταβύριον, Ἀταβύριον}$ ,  $\text{כורש} = K\acute{\upsilon}\rho\omicron\varsigma$ ,  $\text{כנור} = \kappa\iota\nu\acute{\upsilon}\rho\alpha$ . Bei  $\text{מר}$ ,  $\text{צר}$ ,  $\text{כורש}$ ,  $\text{הבור}$  [?] ist  $\bar{o}$  aus  $\tilde{u}$  gedehnt und  $\nu$  ist die gewöhnliche Transskription von sem.  $\tilde{u}$ . Anders steht es schon bei  $\text{כנור}$ , welches auf die Grundform *kannār* zurückgeht; es entspricht also hier  $\nu$  einem aus  $\bar{a}$  entstandenen  $\bar{o}$ , wie es bei  $-\nu\theta = \text{רה}$  der Fall sein würde.). Wichtiger aber scheint mir zu sein, dass  $\gamma$  die phönizische Aussprache des hebr.  $\bar{o}$  (und  $\acute{o}$ ) ist. So findet sich im *Poenulus* des Plautus (*ed.* RITSCHL) [*chyl* =  $\text{כל} = kull$ ]  $\text{מִוֶצְאִי}$  (= *māūsāi*) wiedergegeben *myschi*;  $\text{אלה}$  (*Zeichen*, Grundform *āth*) durch *yth*,  $\text{הנה}$  durch *syth*. Ferner hat MOVERS (*Phöniz.* II 1 S. 110)  $\text{בִּיאֶרוֹת}$  gleichgesetzt *Berytos* und LAGARDE (*Mitteil.* I S. 226) diese Gleichung anerkannt. Es könnte also ganz wohl  $\text{צבארה}$  im

<sup>1</sup> Cod. B, hier und da auch  $\aleph$ , des N. T. bietet die Form  $\beta\epsilon\epsilon\zeta\epsilon\beta\omicron\upsilon\lambda$ ; vergl. dazu WINER-SCHMIEDEL § 5, 31 (S. 65).

<sup>2</sup> Mündliche Mitteilung von W. SCHULZE. Vergl. WINER-SCHMIEDEL § 5, 21 b (S. 51) zu  $\text{πολλούριον}$ .

<sup>3</sup> Vergl. FRANZ 757. FRANZ erinnert zur Erklärung der Silbe  $\beta\nu\theta$  an den  $\beta\nu\theta\acute{o}\varsigma$  der Valentinianer. Richtiger ist es wohl, auf die häufig vorkommende (ägyptische?) Endung  $-\nu\theta$  zu verweisen, da das  $\beta$  ja aus  $\zeta\epsilon\beta\alpha\omega\theta$  stammt. Vergl. den Gottes- und Monatsnamen  $\theta\omega\nu\theta$ , die Bildungen  $\beta\iota\epsilon\nu\nu\theta$  (*KOPP* IV 158),  $\mu\epsilon\nu\nu\nu\theta\nu\theta$   $\text{ιαω}$  (*Pap. Lond.* CXXI<sup>820</sup> KENYON 110; *WESSELY* II 49),  $\text{ἰωβνθιε}$  (*Pap. Par. Bibl. nat.* 1799 WESSELY I 89). Über ägyptische Frauennamen auf  $-\nu\theta$  vergl. A. BOECKH *AAB hist.-phil. Klasse* 1820/1821 S. 19.

Munde eines punischen Gauklers ζεβυθ geworden sein. Eine Schwierigkeit bleibt immerhin der Wegfall des *a* vor *ōth* in der Aussprache.«

Vielleicht ist *Iαβε* auch erhalten in dem Wort *σεριαβε-βωθ* (*Pap. Lond. XLVI*8);<sup>1</sup> doch ist der Text unsicher und die Zusammensetzung des Wortes nicht klar.

Schliesslich sei noch auf eine Anzahl Formen hingewiesen, über die ich mir ein sicheres Urteil ebenfalls nicht gestatten kann, die mir aber Korruptionen der Form *ιαβε* zu sein und daher in jedem Falle unsere Aufmerksamkeit zu verdienen scheinen:

*ιαβοε* *Pap. Lond. XLVI*63;<sup>2</sup>

*ιαβα*<sup>3</sup> findet sich häufiger: *ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ· ιαβα· ιαη· . . . . . αβαρμας· ἰαβα ραου· αβελελ . . .* (*Pap. Par. Bibl. nat. 3019 ff.*),<sup>4</sup> *ἐπικαλοῦμαι σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῶ . . . . . βαθαβαθι· ιατμων· αλει· ιαβα θαβαωθ*<sup>5</sup> *σαβαωθ· αδωναι ὁ θεὸς ὁ μέγας ορσενοφορη* (*Pap. Par. Bibl. nat. 1621 ff.*),<sup>6</sup> *ὕμᾱς ἐξορκίζω κατὰ τοῦ ἰᾶω καὶ τοῦ σαβαωθ καὶ αδωναι . . . . . βαλιαβα* (*Pap. Par. Bibl. nat. 1484 ff.*),<sup>7</sup> *ιαβα εδδ ιαω* (Gemmeninschrift);<sup>8</sup>

<sup>1</sup> KENYON 65; WESSELY I 127.

<sup>2</sup> KENYON 67; WESSELY I 128.

<sup>3</sup> F. DIETRICH 282: »Die Hauptsache aber ist, dass die Aussprache *Jahavá* ohne jegliches historische Zeugnis ist. Hätte uns Theodoret überliefern wollen, dass, während *יהוה* von den Samaritanern *Ἰαβέ* ausgesprochen würde, die Juden dieselbe volle Form des Namens mit *a* am Ende ausgesprochen hätten, so hätte er *Ἰουδαῖοι δὲ Ἰαβά* schreiben müssen, was keine Variante gewährt.« Die historischen Zeugnisse für diese Form wären jetzt doch nachgewiesen.

<sup>4</sup> WESSELY I 120.

<sup>5</sup> Zur Form *θαβαωθ* vergl. *ταβαωθ* *Pap. Par. Bibl. nat. 1413* (WESSELY I 80), *Pap. Lond. XLVI*62/63, wo nachher die Form *ιαβος* folgt (KENYON 67; WESSELY I 128), *Pap. Lugd. J 384 III*7 (FLECK. Jahrb. Suppl. XVI 798; LEEMANS II 15).

<sup>6</sup> WESSELY I 85.

<sup>7</sup> WESSELY I 82.

<sup>8</sup> KOPP IV 159 f.



$\iota\alpha\beta\alpha\omega\vartheta$ :<sup>1</sup>  $\iota\omega\vartheta$   $\iota\alpha\beta\alpha\omega\vartheta$  (*Pap. Par. Bibl. nat.* 3263),<sup>2</sup>  
 διὰ τὸ μέγα ἔνδοξον ὄνομα ἀβρααμ εμεινααεουβᾶωϑ βαιϑωβ  
 εσια  $\iota\alpha\beta\alpha\omega\vartheta$  (*Pap. Lond.* CXXI<sub>314</sub> f.);<sup>3</sup>

$\iota\alpha\beta\alpha\varsigma$ : σὺ εἶ  $\iota\alpha\beta\alpha\varsigma$  σὺ εἶ  $\iota\alpha\pi\omega\varsigma$  (*Pap. Lond.* XLVI<sub>104</sub>).<sup>4</sup>  
 A. DIETERICH<sup>5</sup> hält es für überflüssig, »einen  $\text{Ἰάβης}$  oder ähnliche Namen zu suchen«; es seien »mystische Spielereien, die beliebig eingesetzt wurden«. Doch wird die Vermutung, dass  $\iota\alpha\beta\alpha\varsigma$  und  $\iota\alpha\pi\omega\varsigma$  nicht rein willkürliche Bildungen, sondern korrupte Gräcisierungen des  $\text{Iαβε}$  sind, durch den Kontext der ganzen Stelle gestützt, die zu den von jüdischen Vorstellungen am stärksten durchsetzten gehört.

Auch sonst lassen sich eine Reihe von Formen anführen, namentlich zusammengesetzte Wörter, in denen unsere Transkription wenigstens zum Teil erhalten zu sein scheint. Ich nenne, ohne damit erschöpfend zu sein,  $\iota\alpha\beta\omega$  (*Geoponica ed.* NICLAS II 425)<sup>6</sup>,  $\iota\alpha\beta\omicron\upsilon\nu\eta$  (*Pap. Lond.* XLVI<sub>340</sub>),<sup>7</sup> die Engelnamen  $\beta\alpha\vartheta\iota\alpha\beta\eta\lambda$  und  $\alpha\beta\varrho\alpha\vartheta\iota\alpha\beta\varrho\iota$  (*Pap. Lond.* CXXI<sub>906</sub> f.),<sup>8</sup> ferner  $\iota\alpha\beta\omicron\upsilon\chi$  und  $\iota\alpha\beta\omega\chi$  (*Pap. Par. Bibl. nat.* 2204).<sup>9</sup>

Selbst wenn von den zuletzt citierten Bildungen abgesehen werden sollte, so scheint mir doch deutlich geworden zu sein, dass sich  $\text{Iαβε}$  in der Zauberslitteratur einer eigenartigen Belieb-

<sup>1</sup> Vergl. oben zu  $\iota\omega\vartheta$ .

<sup>2</sup> WESSELY I 126.

<sup>3</sup> KENYON 94; WESSELY II 31.

<sup>4</sup> KENYON 68; WESSELY I 129.

<sup>5</sup> Abr. 68.

<sup>6</sup> Bei R. HEIM, *Incantamenta magica Graeca Latina*, FLECK. Jahrb. Suppl. XIX (1893) 523.

<sup>7</sup> KENYON 76, vergl. dort die Anmerkung zu Zeile 357; WESSELY I 135 u. 136.

<sup>8</sup> KENYON 113; WESSELY II 52.

<sup>9</sup> WESSELY I 100.

heit erfreut haben muss. Das kann auffallen, wenn wir an die patristische Notiz denken, die Form sei die samaritanische Aussprache des Tetragramms gewesen. Wie kommt sie nach Ägypten und ins Land der cumanischen Sibylle? Die Frage scheint mir indessen nicht unlösbar zu sein. Selbstverständlich haben wir uns die Verbreitung der Form nicht so zu denken, als habe man sie mit Bewusstsein an so verschiedenen Orten als den wahren Namen des mächtigen Gottes der Juden gebraucht; der Schreiber des cumanischen Bleitäfelchens hat sie mit den anderen geheimnisvollen und natürlich unverstandenen magischen Worten einfach aus einem der zahlreichen Zauberbücher abgeschrieben, die wohl mehr oder weniger alle, nach den noch vorhandenen zu schliessen, auf Ägypten als Ursprungsort zurückweisen. Ägypten aber war für die Herübernahme jüdischer Vorstellungen in die Magie durch die ethnologischen Verhältnisse am meisten disponiert. So dürfte die Vermutung nicht unbegründet sein, dass gerade hier das Tetragramm in seiner wirklichen Aussprache, die ja noch bis in die christliche Zeit hinein den Juden bekannt war, wenn sie sich auch vor dem Gebrauche scheuten, als ein besonders kräftiger *Name* von den Zauberern angewandt worden ist. Wir brauchten das  $\text{I}\alpha\beta\epsilon$  der Papyri deshalb noch nicht notwendig gerade als die spezifisch samaritanische Aussprache zu bezeichnen, sondern hätten darin lediglich ein Zeugnis für die richtige Aussprache. Aber man kann das Vorkommen des  $\text{I}\alpha\beta\epsilon$  in den ägyptischen Papyri meines Erachtens ruhig auf »samaritanischen« Einfluss zurückführen. Ausser den eigentlichen Juden lebten in Ägypten auch Samaritaner. »Schon Ptolemäus I Lagi nahm bei seiner Eroberung Palästina's nicht nur aus Judäa und Jerusalem, sondern auch 'aus Samarien und von den am Berge Garizim wohnenden' viele Kriegsgefangene mit sich und siedelte sie in Aegypten an [Joseph. *Antt.* XII 1]. Zur Zeit des Ptolemäus VI Philometor sollen die Juden und Samaritaner in Aegypten ihren Streit über die wahre Cultusstätte (ob Jerusalem oder der Garizim) vor das Forum des Königs gebracht haben [Joseph. *Antt.*

XIII 34].<sup>1</sup> Einige Papyri aus der Ptolemäerzeit bestätigen das verhältnismässig frühe Vorkommen von Samaritanern in Ägypten. Schon unter dem zweiten Ptolemäus wird *Pap. Flind. Petr. II IV 11*<sup>2</sup> (255/254 v. Chr.) eine Ortschaft *Samaria* im Faijûm erwähnt, und *Pap. Flind. Petr. II XXVIII*<sup>3</sup> werden zwei Bewohner dieses Samaria genannt, ein *Θεόφιλος* und ein *Πυρρόβιας*.<sup>4</sup> Wichtiger noch, als so allgemeine Nachrichten, ist in unserem Zusammenhange eine Stelle in dem Briefe des Hadrian an Servianus, in welcher von den Samaritanern in Ägypten dasselbe behauptet wird, wie von den dortigen Juden und Christen, dass sie nämlich alle *Astrologen, Haruspices und Quacksalber* seien.<sup>5</sup> Natürlich ist das eine Übertreibung, aber die Notiz weist doch auf die Verbreitung der Magie und der damit zusammenhängenden Künste unter den ägyptischen Samaritanern direkt hin. Wir dürfen uns hier auch an Act. Apost. 8 erinnern: der *Magier* Simon hatte bei den Samaritanern den grössten Erfolg, *ihm hingen alle an, klein und gross, und sagten: dieser ist die Kraft Gottes, die da heisst die grosse*.<sup>6</sup> Da der

<sup>1</sup> E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, Leipzig 1886, 502.

<sup>2</sup> Bei J. P. MAHAFFY, *The Flinders Petrie Papyri II, Dublin 1893*, S. [14]. Die Seitenzahlen des Textes sind bei MAHAFFY stets in [ ] eingeschlossen.

<sup>3</sup> MAHAFFY II [87] ff.

<sup>4</sup> MAHAFFY II [97] vermutet darin die Übersetzungen von *Eldad* und *Esau*. Er spricht dabei die weitere Vermutung aus, dass hier der in der Kaiserzeit geläufige Name *Θεόφιλος* zum ersten Male vorkomme. Aber der Name findet sich schon früher, und die Frage MAHAFFY's, ob er etwa eine »jüdische Erfindung« sei, ist zu verneinen.

<sup>5</sup> *Vopisc. vita Saturnini c. 81 (Scriptores historiae Augustae ed. PETER vol. II p. 225): nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.* SCHÜRER II 502 verweist auf die Stelle. Vergl. auch c. 74.

<sup>6</sup> Zu dem Ausdrucke *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη* vergl. *Pap. Par. Bibl. nat.* 1275 ff. (WESSELY I 76) *ἐπικαλοῦμαι σε τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄλλοι τὴν ἐν τῇ ἄρκτῳ) ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην* und A. HARNACK, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, (TU IX 2) 2. Aufl., Leipzig 1893, 65 f.

Gottesname in den Beschwörungen die grösste Rolle spielte, so werden auch die samaritanischen Zauberer ihn gebraucht haben, natürlich in der ihnen geläufigen Form. Von ihnen ist er mit dem anderen palästinensischen Gute in die Zaubertliteratur übergegangen, und so kommt es, dass er uns an einem entlegenen Orte begegnen kann, von einem Unbekannten voll abergläubischen Grauens eingeritzt in das Blei der bedrohenden Zaubertafel.

---

II.

Ein epigraphisches Denkmal  
des alexandrinischen Alten Testaments.

... εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιεν.

Die alexandrinische Übersetzung des Alten Testaments ist aus der Sphäre jüdischer Gelehrsamkeit herausgetreten, seitdem das hellenistische Judentum aufgehört hatte zu existieren. Später wurde sogar die Existenz einer griechischen Übersetzung gänzlich vergessen.<sup>1</sup> Um so interessanter ist es, den Spuren nachzugehen, die eine direkte oder indirekte Wirkung der Septuaginta auf das Volk und sein Denken und Wähen verraten.

Die Quellen für eine Kenntnis der volkstümlichen Stimmungen in Religion und Sitte bei den Juden und Christen der Kaiserzeit fließen spärlicher, als die, welche uns die Gedanken ihrer Gebildeten und Gelehrten vermitteln. Jene spärlichen Quellen sind aber noch nicht einmal gänzlich ausgeschöpft. Man interessiert sich im allgemeinen mehr für die Theologen von Tiberias, Alexandria, Antiochia und Rom, als für die Leute, die sich an den »apokryphen« Legenden, Evangelien und Apostelakten erbauten. Und doch ist es ein Irrtum zu meinen, man hätte eine genügende Kenntnis der Geschichte der Religion, wenn man nur einen Einblick in die Entstehung und Entwicklung des Dogmas gewonnen hat. Religionsgeschichte ist Geschichte der Religiosität, nicht der Theologie, und so gewiss die Religion älter ist, als die Theologie, —

---

<sup>1</sup> Vergl. L. DUKES, Literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker u. Lexikographen (EWALD & DUKES, Beiträge II), Stuttgart 1844, 53; SCHÜRER II, 700 ff.; J. HAMBURGER, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud II, Leipzig 1883, 1234.

so gewiss es zu allen Zeiten Religion gegeben hat ausserhalb der Theologie und im Gegensatze zum Dogma, so gebieterisch muss sich die Forderung erheben, dass man den Denkmälern auch der volkstümlichen Frömmigkeit einen Platz in den Hallen der Geschichte anweist. Freilich sind sie dürftig. Die Theologie und die Religion der Theologen hat es stets verstanden, sich vorzudrängen, die Religion der Gemeinde hatte kein Interesse, sich selbst Denkmäler zu setzen. So ist es nicht wunderbar, dass die reiche theologische Litteratur äusserlich betrachtet die geringen Reste religiöser Selbstzeugnisse des Volkes erdrückt,<sup>1</sup> ganz abgesehen davon, dass manches Wertvolle absichtlich zerstört worden ist. In den Augen der zünftigen Gottesgelehrtheit war das Nichttheologische und Nichtkirchliche von vornherein verdächtig. Mit diesem Odium behaftet stehen auch heute noch die Denkmäler der alten Volksreligion zumeist vor uns: wir sind gewöhnt, sie unter die Begriffe *apokryph*, *häretisch*, *gnostisch* unterzubringen und zu ignorieren.

In die Geschichte der volkstümlichen Frömmigkeit scheinen mir auch die Gedanken zu gehören, die man gewöhnlich als *Aberglauben* bezeichnet.<sup>2</sup> Unberührt von den theologischen Strömungen des Zeitalters führte der naive Durchschnitt der Gemeinde, der Bürger und der Bauer, der Soldat und der Sklave, ein religiöses Leben für sich.<sup>3</sup> Ob es Religion im Sinne des Prophetismus und des Evangeliums war, was in ihren Herzen lebte, kann füglich bezweifelt werden, aber aus der klassischen Vorzeit hatte ihr Glaube wenigstens die religiöse Stimmung der unbefangenen, unmittelbar sich gebenden Kindlichkeit. Ihr Glaube war nicht der Glaube des Jesaja und des Menschensohnes, und doch war ihr »Aberglaube« nicht ganz von Gott verlassen. Ein religiöses Gemüt kann sich über

<sup>1</sup> Ein ähnliches Verhältnis besteht naturgemäss zwischen den Quellen der Litteratur- und der Volkssprache.

<sup>2</sup> J. GRIMM, *Deutsche Mythologie* II<sup>3</sup>, Göttingen 1854, 1060: »der aberglaube bildet gewissermassen eine religion für den ganzen niederen hausbedarf.«

<sup>3</sup> Vergl. F. PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst*, Erste Abth., Weimar 1847, S. IXf.



ihre Thorheiten nicht entrüsten; denn in allem »heidnischen« Mythicismus und menschlichen Hedonismus ihrer Religion pulsierte eine sehnsüchtige Ahnung des Göttlichen.

Man kann den Aberglauben der Kaiserzeit nicht in die verschiedenen Kategorien *heidnisch*, *jüdisch* und *christlich* einteilen. So deutlich hebt sich an manchen Punkten nicht einmal der Glaube des Heiden und Juden von dem des Christen ab. Der Aberglaube ist seiner Natur nach synkretistisch. Die neuentdeckten umfangreichen Reste der sogenannten Zauberslitteratur haben diese Thatsache aufs neue bestätigt. Aber es lassen sich hier doch einzelne Stücke mehr oder weniger deutlich einem jener drei Gebiete einordnen.

Das Denkmal, das im folgenden besprochen werden soll, ist aufs stärkste beeinflusst von den Gedanken des griechischen Judentums oder, was im wesentlichen dasselbe bedeutet, des alexandrinischen Alten Testaments. Ich gebe nach einigen Notizen über die Provenienz<sup>1</sup> der Inschrift zunächst den Text.

Die Bleitafel, in die unsere Inschrift eingeritzt ist, stammt aus der grossen Nekropole des alten Hadrumetum, der Hauptstadt der Landschaft Byzacium in der römischen Provinz Africa. Die Stadt liegt südöstlich von Karthago an der Küste. Gelegentlich der französischen Ausgrabungen, die dort seit einiger Zeit mit Erfolg veranstaltet werden, fand im Juni 1890<sup>2</sup> ein Arbeiter

<sup>1</sup> Ich schliesse mich dabei an die Mitteilungen an, die der erste Herausgeber der Inschrift, G. MASPERO, in den *Collections du Musée Alaoui, première série, 8<sup>e</sup> livraison, Paris 1890*, S. 100 ff. gegeben hat. Durch die Freundlichkeit meines Verlegers, Herrn W. BRAUN, bin ich in der Lage, das phototypische Faksimile der Tafel beizufügen, das durch gütige Vermittlung der Herren FIRMIN-DIDOT & CIE. zu Paris hergestellt ist.

<sup>2</sup> Bereits 1889 ist in der Nekropole von Hadrumetum eine *tabula devotionis* aufgefunden und 1890 in der 5. Lieferung der eben citierten *Collections* von M. BRÉAL und G. MASPERO besprochen worden; sie enthält ebenfalls einen Liebeszauber, ist aber, abgesehen von ein paar Gottesnamen, von biblischen Gedanken und Wendungen frei. Eine dritte in Hadrumetum entdeckte Tafel, deren Publikation auf dem Umschlage der

die zusammengerollte Tafel; er entdeckte sie allerdings erst, nachdem eine Zinke seiner Streichharke die Rolle durchlöchert hatte. Hierdurch wurde die Tafel an drei Stellen beschädigt.<sup>1</sup> Das Blei zeigte ausserdem drei Löcher, die wohl von einem Nagel herstammten, mit dem die Rolle durchbohrt worden war. So ist die Tafel an sechs Stellen beschädigt, aber die jedesmal zerstörten wenigen Buchstaben lassen sich mit einer Ausnahme leicht ergänzen.

Die genaue Transskription der Inschrift,<sup>2</sup> unter Beibehaltung der Zeilen des Originals, lautet so:

*horcizosedaeomonionpneumntoentadecimenontoonomatitoagio*  
*αωθ*  
*αβ|||||||θτονθροντουαβραανκαιτοιαωτοντουιακουιαω*  
*αω|||||||αωθθροντουισραμαακουσοντονονοματοσειρτειμου*  
*και|||||||ερουκαιμεγαλου*  
 5 *caeaapel||||heprostonorbanonhonetheενωρβανα|καιαξοναυτονπρ*  
*οστην*  
*δομιτιανηγηρετεκεικ|||||||διδαερωνταμαιομενοναγρυπνο..*  
*ταεπιτηφιλιααυτησκαιεπιθυμακαιδεομενοναυτησπανελθειν*  
*ειστηνοικιαναυτουσυμβιο||γενεσθαιορκιζωσετοιμεγαλθρον*  
*τοιαωιοικαιεπαιωιοικαιπαυτοκρατορατονπεραντων*  
 10 *υπερανωθρωνορκιζω|||||||τονκτισαντατονουρανονκαιτηνθα*

8. Lieferung in Aussicht gestellt war, ist bis jetzt nicht veröffentlicht worden. Herr Professor G. MASPERO zu Paris, Mitglied des Instituts von Frankreich, hatte die ausserordentliche Liebenswürdigkeit, mir unter dem 16. April 1894 mitzuteilen, dass diese Tafel und andere ähnliche nicht-publicierte Stücke ebenfalls nichtjüdischen Inhaltes sind. Neuerdings sind im CIL VIII *Suppl.* I (1891) *sub* Nr. 12504–12511 einige in Karthago gefundene *tabulae execrationum* zusammengestellt worden, von denen die letzte einige Parallelen zu unserer Tafel bietet; vergl. unten.

<sup>1</sup> Wie mir scheint, sind es die am linken Rande der Tafel befindlichen drei Löcher.

<sup>2</sup> Über die Anwendung der lateinischen Buchstaben in Z. 1 u. 5 vergl. MASPERO 101 f.

- λασσανορκιζωσετονδιαχωρισαντατουσευσεβεισορκιζωσε  
 τονδιαστισαντατηνραβδονεντηθαλασσηαγαγεινκαιζευξαι  
 .. νουρβανονοτεκενουρβαναπροστηνδομιτιανανηγετεκεν  
 ... διδαερωνταβασανιζομενοναγρυπνουνταεπιτηεπιθυμιααυ  
 15 τησκαιερωτινααυτηνσυμβιοναπαγειστηνοικιανεαυτουορκι  
 ζωσετονποησαντατηνγημιονομητεκεινορκιζωσετονδιορισαν  
 τατο|||||αποτουσκοτουσορκιζωσετονσυντρειβοντατασπετρασ  
 ορκιζ|||||ετοναπορηξανταταορηορκιζωσετονσυστρεφοντατην  
 γηνε|||||ωνθεμελιωναυτησυορκιζωσετοαγιονομοαουλεγειαιεν  
 20 τω.|||||ω.νομασωαντοκαιοιδαιμονεσεξεγερωσινεχθαμβοικαι  
 περι  
 φοβ.|||||ομεινοιαγαγεινκαιζευξαισυμβιοντονουρβανονοτεκεν  
 ουρβαναπροστηνδομιτιανανηγετεκεινκανδιδαερωντακαιδεομε  
 νοιναυτησηδηταχυορκιζωσετογωστηρακαιαστραενουρανωποη  
 σανταδιαφωνησπροσταγ.ατοσωστεγαίνεινπασινανθρωποισ  
 25 ορκιζωσετονσυνσεισαν.απασαντηνοικουμενηγκαιταορη  
 εκτραχηλιζοντακαιεχβρα.οντατονποιουνταεχιρομοντην.η  
 ναπασκαινιζονταπανταστουσκατοικουντασορκιζωσετονποη  
 σαντασημειαιενουρανωκ|||ιεπιγισκαιθαλασσησαγαγεινκαιζε  
 υξαι  
 30 συμβιοντονουρβανονοε|||||εκενουρβαναπροστηνδομιτιανανηγ  
 ετεκενκανδιδαερωντααυτησκαιαγρυπνουνταεπιτηεπιθυμιααυ  
 τησδεομενοναυτησκαιερωτωντααυτηνιναεπανελθειστηνοικιαν  
 |||υτουσυμβιοσγενομενηορκιζωσετονθεοντομεγαντοαιω  
 |||.οικαιπαντοκρατοραονφοβειταιορηκαιναπαικαθολην.ηνοι  
 κο.με.ηνδιοηλιωναφειησιντοαρπαγμακαιταορητρεμει  
 35 κα.|||||καιηθαλασσαεκαστονιδαλλεταιονεχειφοβοστουκυριου  
 α.|||||αθανατουπαντεφοπτουμεισοπονηρουεπισταμενουτα  
 .|||||αγαθακαικακακαικαταθαλασσανκαιποταμουσκαιτα  
 ορη  
 40 κα.|||||ηναωθαβαωθτονθεοντουαβραανκαιτον.αωτοντουιακου  
 ια.αωθαβαωθθεοντονισραμααξονζευξοντονουρβανονον  
 ετεκενουρβαπροστηνδομιτιανανηγετεκενκανδιδαερωντα  
 μαι.ομενονβασανιζομενονεπιτηφιλιακαιερωτικαιεπιθυμια  
 τησδομιτιανησηγετεκενκανδιδαζευξοναυτουσγαμωκαι  
 ερωτισυμβιουντασολωτωτησζωσησαντωνχρονωποησοναν  
 τονωσδουλοναυτηερωνταυποιεταχθηναιμηδεμιαναλλη.

45 γυναικαμητεπαρθενοεπιθυμουνηδαμονηδετηνδομιτια...  
 ηγετεκενκανδιδασυμβ-ονεχεινολωτ-τησ.....  
 ηδηδηταχυταχυ

Ich lese diesen Text folgendermassen:<sup>1</sup>

Ὁρχίζω σε, δαιμόνιον πνεῦμα τὸ ἐνθάδε κείμενον, τῷ ὀνό-  
 ματι τῷ ἀγίῳ Ἀωθ  
 Αβ[αω]θ τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραὰν καὶ τὸν Ἰαω τὸν τοῦ  
 Ἰακωβ, Ἰαω  
 Αω[θ Αβ]αωθ θεὸν τοῦ Ἰσραὴλ· ἄκουσον τοῦ ὀνόματος  
 ἐντίμου  
 4 u. 5 καὶ [φοβ]εροῦ καὶ μεγάλου καὶ ἄπελθε πρὸς τὸν Ο(ὕ)ρ-  
 βανὸν, ὃν ἔτεκ(ε)ν Οὐρβανὰ, καὶ ἄξον αὐτὸν πρὸς τὴν  
 6 Δομιτιανὰν, ἣν ἔτεκεν Κ[αν]δίδα, ἐρῶντα μαινόμενον  
 ἀγρυπνο[ῦν]-  
 τα ἐπὶ τῇ φιλίᾳ αὐτῆς καὶ ἐπιθυμία καὶ δεόμενον αὐτῆς  
 ἐπανελθεῖν  
 εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ σύμβιο[ν] γενέσθαι. Ὁρχίζω σε τὸν  
 μέγαν θεὸν

Z. 2 Ἰακωβ: M corr. Ἰ(σ)άκωβ | Z. 3 u. 39 Ἰσραὴλ: M corr. Ἰσραήλ |  
 Z. 4 nach μεγάλου war Z. 5 einzufügen |

<sup>1</sup> Die abweichenden Lesarten MASPERO's bezeichne ich durch M. Die zahlreichen Accentfehler seines Textes sind hier nicht angemerkt, ebenso wenig die durch den Itacismus bedingten orthographischen Abweichungen. In [ ] sind Ergänzungen, in < > Zusätze eingeschlossen. Ich habe die Gottesnamen und die übrigen Transskriptionen auch hier nicht accentuiert, weil ich nicht weiss, wie sie von dem Schreiber der Tafel und dem Verfasser seiner Vorlage betont worden sind. Sie mit den in den Textausgaben der griechischen Bibeln »herkömmlichen« Accenten zu versehen, soweit sie überhaupt dort vorkommen, hat keinen Sinn, ganz abgesehen davon, dass diese »herkömmlichen« Tonzeichen wissenschaftlich nicht begründet werden können; vergl. WINER-SCHMIEDEL § 6, 8 b (S. 75 f.).

- τὸν αἰώνιον καὶ ἐπαιώνιον καὶ παντοκράτορα τὸν ὑπερ-  
 ἄνω τῶν
- 10 ὑπεράνω Θεῶν. Ὁρκίζω [σε] τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν  
 καὶ τὴν θά-  
 λασσαν. Ὁρκίζω σε τὸν διαχωρίσαντα τοὺς εὐσεβεῖς.  
 Ὁρκίζω σε  
 τὸν διαστήσαντα τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσῃ, ἀγαγεῖν καὶ  
 ζεῦξαι  
 [τὸ]ν Οὐρβανὸν, ὃν ἔτεκεν Οὐρβανὰ, πρὸς τὴν Δομιτιανὰν,  
 ἣν ἔτεκεν  
 [Καρ]δίδα, ἐρῶντα βασανιζόμενον ἀγρουπιοῦντα ἐπὶ τῇ  
 ἐπιθυμίᾳ αὐ-
- 15 τῆς καὶ ἔρωτι, ἵνα αὐτὴν σύμβιον ἀπάγῃ εἰς τὴν οἰκίαν  
 ἑαυτοῦ. Ὁρκί-  
 ζω σε τὸν ποιήσαντα τὴν ἡμίονον μὴ τεκεῖν. Ὁρκίζω σε  
 τὸν διορίσαν-  
 τα τὸ [φῶς] ἀπὸ τοῦ σκοτόυς. Ὁρκίζω σε τὸν συντρίβοντα  
 τὰς πέτρας.  
 Ὁρκίζ[ω σ]ε τὸν ἀπο(ρ)ρήξαντα τὰ ὄρη. Ὁρκίζω σε τὸν  
 συνστρέφοντα τὴν  
 γῆν ἐ[πὶ τ]ῶν Θεμελίων αὐτῆς. Ὁρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα  
 ὃ οὐ λέγεται· ἐν
- 20 τῷ [···]ῳ [ὁ]νομάσω αὐτὸ καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγεροῦσιν  
 ἔκθαμβοι καὶ περι-  
 φοβ[οι γεν]όμενοι, ἀγαγεῖν καὶ ζεῦξαι σύμβιον τὸν Οὐρ-  
 βανὸν, ὃν ἔτεκεν  
 Οὐρβανὰ, πρὸς τὴν Δομιτιανὰν, ἣν ἔτεκεν Καρδίδα, ἐρῶντα  
 καὶ δεόμε-  
 νον αὐτῆς, ἥδη ταχύ. Ὁρκίζω σε τὸν φωστῆρα καὶ ἄστρα  
 ἐν οὐρανῷ ποιή-  
 σαντα διὰ φωνῆς προστάγ[μ]ατος ὥστε φαίνειν πᾶσιν  
 ἀνθρώποις.
- 25 Ὁρκίζω σε τὸν συνσεῖσαν[τ]α πᾶσαν τὴν οἰκουμένην καὶ  
 τὰ ὄρη  
 ἐκτραχηλίζοντα καὶ ἐκβρά[ζ]οντα τὸν ποιοῦντα ἔκτρομον  
 τὴν [γ]ῆ-

- ν ἄπασ(αν καὶ) καινίζοντα πάντας τοὺς κατοικοῦντας. Ὁρ-  
 κίζω σε τὸν ποιή-  
 σαντα σημεῖα ἐν οὐρανῷ κ[αὶ] ἐπὶ γῆς καὶ θαλάσσης,  
 ἀγαγεῖν καὶ ζεῦξαι  
 σύμβιον τὸν Οὐρβανόν, ὃν ἔ[τ]εκεν Οὐρβανὰ, πρὸς τὴν  
 Λομιτιανὰν, ἣν  
 30 ἔτεκεν Κανδίδα, ἐρῶντα αὐτῆς καὶ ἀγρυπνοῦντα ἐπὶ τῇ  
 ἐπιθυμίᾳ αὐ-  
 τῆς δεόμενον αὐτῆς καὶ ἐρωτῶντα αὐτήν, ἵνα ἐπανέλθῃ  
 εἰς τὴν οἰκίαν  
 [α]ὐτοῦ σύμβιος γενομένη. Ὁρκίζω σε τὸν Θεὸν τὸν μέγαν  
 τὸν αἰώ-  
 [νι]ον καὶ παντοκράτορα, ὃν φοβεῖται ὄρη καὶ νάπαι καὶ  
 ὄλην [τ]ῆν οἰ-  
 κο[ν]μέ[ν]ην, δι' ὃν ὁ λέων ἀφήσιν τὸ ἄρπαγμα καὶ τὰ  
 ὄρη τρέμει  
 35 κα[ὶ] ἡ γῆ] καὶ ἡ θάλασσα, ἕκαστος ἰδάλλεται ὃν ἔχει  
 φόβος τοῦ Κυρίου  
 α[ἰωνίου] ἀθανάτου παντεφόπτου μισοπονήρου ἐπιστα-  
 μένου τὰ  
 [γενόμεν]α ἀγαθὰ καὶ κακὰ καὶ κατὰ θάλασσαν καὶ πο-  
 ταμούς καὶ τὰ ὄρη  
 κα[ὶ] τὴν γ]ῆν, Ἀωθ Ἀβαωθ τὸν Θεὸν τοῦ Ἀβρααν καὶ  
 τὸν [Ι]αω τὸν τοῦ Ἰακου,  
 Ἰα[ω] Ἀωθ Ἀβαωθ Θεὸν τοῦ Ἰσραμα· ἄξον ζεῦξον τὸν  
 Οὐρβανόν, ὃν  
 40 ἔτεκεν Οὐρβα(νὰ), πρὸς τὴν Λομιτιανὰν, ἣν ἔτεκεν Καν-  
 δίδα, ἐρῶντα  
 μαι[ν]όμενον βασανιζόμενον ἐπὶ τῇ φιλίᾳ καὶ ἐρωτι καὶ  
 ἐπιθυμίᾳ  
 τῆς Λομιτιανῆς, ἣν ἔτεκεν Κανδίδα, ζεῦξον αὐτοὺς γάμῳ  
 καὶ  
 ἐρωτι συμβιοῦντας ὅλω τῷ τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνῳ· ποιή-  
 στον αὐ-

Z. 27 καὶ vor καινίζοντα war durch Hemigraphie ausgefallen | Z. 33  
 ὄν: M οὐ̃ | Z. 35 ἕκαστος (statt des ἕκαστον des Originals) ἰδάλλεται:  
 M <ὄν> ἕκαστος <ε>ιδάλλεται |

τὸν ὡς δοῦλον αὐτῆ ἔρω̄ντα ὑποτεταχθῆναι, μηδεμίαν ἄλλη[ν]  
 45 γυναῖκα μήτε παρθένον ἐπιθυμοῦντα, μόνην δὲ τὴν Δο-  
 μιτια[νᾶν],  
 ἣν ἔτεκεν Κανδίδα, σύμβ[ι]ον ἔχειν ὄλω τ[ῶ] τῆς [ζωῆς  
 αὐτῶν χρόνῳ],  
 ἤδη ἤδη ταχύ ταχύ.

Z. 44 ἄλλη[ν]: M μήτε |

Dieser Text ist, unter Nachahmung seiner formellen Eigen-  
 tümlichkeiten, etwa so zu übersetzen:

„Ich beschwöre Dich, dämonischer Geist, der Du hier  
 ruhest, mit dem heiligen Namen Aoth Abaoth bei dem  
 Gotte des Abraan und dem Jao des Jaku, dem Jao Aoth  
 Abaoth, dem Gotte des Israma: höre auf den herrlichen und  
 4 u. 5 furchtbaren und grossen Namen und eile zu Urbanos, den  
 6 Urbana geboren, und führe ihn zu Domitiana, die Kandida  
 geboren, dass er, liebend, rasend, ohne Schlaf vor Liebe zu  
 ihr und Verlangen, sie bitte zurückzukehren in sein Haus  
 und seine Gattin zu werden. Ich beschwöre Dich bei dem  
 grossen Gotte, dem ewigen und mehr als ewigen und  
 10 allmächtigen, der erhaben ist über die erhabenen Götter.  
 Ich beschwöre Dich bei dem, der den Himmel und das  
 Meer geschaffen hat. Ich beschwöre Dich bei dem, der  
 die Frommen absondert. Ich beschwöre Dich bei dem, der  
 seinen Stab in dem Meere trennte <sup>sic</sup>, dass Du herbei-  
 führtest und vereinst Urbanos, den Urbana geboren, mit  
 Domitiana, die Kandida geboren, auf dass er, liebend,  
 gequält, ohne Schlaf vor Verlangen nach ihr und  
 15 Liebe, sie als Gattin heimführe in sein Haus. Ich be-  
 schwöre Dich bei dem, der der Mauleselin die Jungen  
 versagte. Ich beschwöre Dich bei dem, der das Licht  
 schied von der Finsternis. Ich beschwöre Dich bei dem,

der die Felsen zermalmt. Ich beschwöre Dich bei dem,  
 der die Berge zerriss. Ich beschwöre Dich bei dem, der  
 die Erde zusammenhält auf ihren Grundfesten. Ich  
 beschwöre Dich bei dem heiligen Namen, den man nicht aus-  
 20 spricht; in de[. — —] werde ich ihn nennen, und die Dämonen  
 werden aufgestört entsetzt und voll Grauens, dass Du  
 herbeiführest und vereinst als Gatten Urbanos, den Ur-  
 bana geboren, mit Domitiana, die Kandida geboren, und  
 er liebend sie bitte; rasch, schnell! Ich beschwöre Dich  
 bei dem, der eine Leuchte und Sterne an den Himmel  
 25 setzte durch seiner Stimme Befehl, dass sie leuchteten  
 allen Menschen. Ich beschwöre Dich bei dem, der die  
 ganze Welt erschütterte und die Berge sich neigen und  
 erheben lässt, der die ganze Erde erzittern und alle ihre  
 Bewohner wiederkommen lässt. Ich beschwöre Dich bei  
 dem, der Zeichen gethan hat am Himmel und auf der  
 Erde und dem Meere, dass Du herbeiführest und ver-  
 30 einest als Gatten Urbanos, den Urbana geboren, mit  
 Domitiana, die Kandida geboren, auf dass er, sie liebend  
 und ohne Schlaf vor Verlangen nach ihr, sie bitte und  
 angehe, in sein Haus zurückzukehren als seine Gattin.  
 Ich beschwöre Dich bei dem grossen Gotte, dem ewigen  
 und allmächtigen, den die Berge fürchten und die  
 Schluchten in der ganzen Welt, durch den der Löwe den  
 35 Raub lässt und die Berge zittern und die Erde und das  
 Meer, (durch den) weise wird ein jeglicher, den besetzt  
 die Furcht des Herrn, des ewigen, des unsterblichen, des  
 allschauenden, der das Böse hasst, der weiss, was Gutes  
 und Schlechtes geschieht auf dem Meere und den Strömen  
 und den Bergen und der Erde, Aoth Abaoth, bei dem  
 Gotte des Abraan und dem Jao des Jaku, dem Jao Aoth  
 Abaoth, dem Gotte des Israma: führ' herbei und vereine  
 40 Urbanos, den Urbana geboren, mit Domitiana, die Kan-  
 dida geboren, liebend, rasend, gequält von Liebe und  
 Neigung und Verlangen nach Domitiana, die Kandida  
 geboren; vereine sie chelich und als Gatten in Liebe für  
 die ganze Zeit ihres Lebens. Mach', dass er wie ein



45 *Sklave liebend ihr gehorche und kein anderes Weib noch Mädchen verlange, sondern einzig Domitiana, die Kandida geboren, als Gattin habe für die ganze Zeit ihres Lebens; rasch, rasch! schnell, schnell!*“

### Erklärung.

Die Tafel ist, wie sowohl aus ihrer Provenienz — die Nekropole von Hadrumetum stammt aus dem zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus; der Teil, in dem die Tafel gefunden wurde, wird in das dritte gesetzt — als auch aus dem Charakter der Schriftzüge hervorgeht, in das dritte Jahrhundert,<sup>1</sup> also, um sie nach einem Datum aus der Geschichte der griechischen Bibel zu bestimmen, etwa in die Zeit des Origenes zu setzen.

Sie ist von MASPERO den Devotions- oder Defixionstafeln eingereiht worden, wie sie nicht selten in antiken Gräbern gefunden werden.<sup>2</sup> Man gab einem Toten die nach Art eines Briefes zusammengerollte Bleitafel in das Grab mit, um sie so gleichsam an die Adresse der Gottheiten der Unterwelt gelangen zu lassen; ihrer Rache lieferte man dadurch den Feind, den man verderben wollte, aus.<sup>3</sup> Unsere Tafel jedoch enthält keine Verwünschungen gegen einen Feind, sondern ist ein in Form einer kräftigen Beschwörung eines Dämons gekleideter Liebeszauber,<sup>4</sup> durch den sich eine gewisse Domitiana den Besitz ihres Urbanus sichern will. Für unser Thema

<sup>1</sup> MASPERO 101.

<sup>2</sup> Vergl. hierüber zuletzt A. DIETERICH, FLECKEISEN's Jahrb. Suppl. XVI 788 ff.; zur Litteratur vergl. auch CIL VIII *Suppl.* I p. 1288.

<sup>3</sup> Vergl. M. BRÉAL in der 5. Lieferung der citierten *Collections* (1890) S. 58.

<sup>4</sup> Über diese Art des Zaubers vergl. die lehrreichen Nachweise von E. KUHNERT, Feuerzauber, Rhein. Museum für Philologie N. F. Bd. XLIX (1894) 37 ff.

haben die technischen Einzelheiten des Zaubers keine direkte Bedeutung, uns interessieren nur die Formeln, durch die der Dämon beschworen wird. Ich werde in der folgenden Einzelklärung deshalb hierauf das grösste Gewicht legen.

Soviel ist von vornherein klar, dass Domitiana diese Formeln nicht selbst komponiert hat. Sie hat dieselben aus einem der zahlreich umlaufenden Zauberbücher abgeschrieben oder sich abschreiben lassen; dabei wurde ihr eigener Name und der des Geliebten an den betreffenden Stellen eingesetzt. Der Schluss, Domitiana müsse wegen des biblischen Charakters der von ihr gebrauchten Formeln eine Jüdin oder gar Christin gewesen sein,<sup>1</sup> ist gewagt; es ist mir wahrscheinlicher, dass sie und Urbanus, nach Ausweis der Namen vielleicht Sklaven oder Freigelassene,<sup>2</sup> »Heiden«<sup>3</sup> gewesen sind.<sup>3</sup> Ganz naiv hat das liebende Mädchen den Zauber angewandt, der nach der Behauptung ihrer Ratgeber in Liebesnöten half, weil es ja schwarz auf weiss so in den *Büchern* stand. Der historische Wert der Formeln für uns erhöht sich unter dieser Annahme: die im dritten Jahrhundert angewandten Formeln sind von dem Verfasser des betreffenden Zauberbuches jedenfalls viel früher<sup>4</sup> dem alexandrinischen Alten Testament entnommen. In den Zauberbüchern von Paris, Leiden und London, die zumeist vor dem dritten Jahrhundert verfasst sind, haben wir eine ganze Anzahl ähnlicher aus biblischem Material komponierter Beschwörungen, und es ist eine lohnende Aufgabe, dieselben einer kritischen Gesamtbetrachtung zu unterziehen.<sup>5</sup> Aus dem

<sup>1</sup> MASPERO 107 f.

<sup>2</sup> MASPERO 107.

<sup>3</sup> Dafür spricht direkt, dass mehrere der bekanntesten biblischen Namen auf der Tafel korrumpiert sind; sie sind falsch abgeschrieben. Vergl. die Erklärung.

<sup>4</sup> Vergl. oben S. 5.

<sup>5</sup> Einen kleinen Anfang dazu hat gemacht C. WESSELY, *On the spread of Jewish-Christian religious ideas among the Egyptians* in der Zeitschrift *The Expositor, third series, volume IV (London 1886) No. XXI* (auf dem betr. Hefte steht fälschlich XIII] p. 194—204. Mehr bei A. DIETERICH, *Abraxas* 136 ff. Die kleine Sammlung hellenistisch-jüdischer Gottesan-

angeführten Grunde wäre es meines Erachtens verfehlt, unsere Tafel den Zeugnissen für das Vorkommen von Juden westlich von der Cyrenaica einzureihen, die SCHÜRER<sup>1</sup> für die Kaiserzeit zusammengestellt hat.

Im einzelnen ist folgendes zu bemerken:

Z. 1 f. Angeredet wird das *δαιμόνιον πνεῦμα* des Grabes, auf oder in welches der Zauber gelegt wurde. Dass sich die *δαιμόνια* bei den Gräbern aufhalten, ist eine Vorstellung des nachbiblischen Judentums: diese Grabdämonen helfen dem Menschen in der Zauberei.<sup>2</sup> In den Zauberpapyri wird öfter vorgeschrieben, sich des Beistandes des Geistes zu versichern, der das Grab eines Ermordeten oder auf andere Weise Verunglückten bewohnt.<sup>3</sup> — *ὄρχιζω τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ*: vergl. 1 [3] Esra 1<sub>46</sub> *ὄρχισθεῖς τῷ ὀνόματι κυρίου*; zu *τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον*, in der »biblischen« Gräcität, besonders Lev., Pss. und Ez. überaus häufig, sind Einzelnachweise überflüssig. — *Αωθ*: magischer Gottesname, in den Zauberpapyri nicht selten; in

---

rufungen, die sich aufgrund der Zauberpapyri und Inschriften herstellen liesse, wäre bei dem verhältnismässig hohen Alter der Niederschriften gewiss auch nicht ohne Interesse für den LXX-Text. Hierbei sei auch auf die inschriftlich erhaltenen Bibelstellen verwiesen. Es ist mir nicht bekannt, ob dieselben schon zusammenfassend von textkritischen Gesichtspunkten aus bearbeitet sind. Auch für die Geschichte des Bibelgebrauches sind sie instruktiv. Sie werden in den seltensten Fällen aus direkter Bibellektüre stammen.

<sup>1</sup> II 504.

<sup>2</sup> HAMBURGER II 283. Zu vergleichen ist die Vorstellung der Evangelien, dass die Dämonen sich in einsamen wüsten Gegenden aufhalten (Matth. 12<sub>43</sub>); der *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* hat seine Wohnung bei den Gräbern (Marc. 5<sub>3</sub>). Schon Bar. 4<sub>35</sub> gelten verwüstete Städte als Ort der Dämonen.

<sup>3</sup> MASPERO 105. Man glaubte, die Seele desselben müsse so lange das Grab umschweben, als der Verunglückte gelebt hätte, wenn sein Leben nicht vor der Zeit beendet worden wäre, MASPERO ebenda. Zur ganzen Vorstellung vergl. E. ROHDE, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freib. i. B. und Leipzig 1894, 373 f., auch KUHNERT 49.

der *Clavis Melitonis*<sup>1</sup> wird er »erklärt« durch *gloriosus*. Wie *Pap. Lond.* XLVI 134<sup>2</sup> so steht er auch hier in Verbindung mit dem ebenfalls magischen Gottesnamen *Αβρωθ*. — τὸν θεὸν τοῦ Αβρααμ: ὀρκίζειν τινά bei jemandem beschwören, wie Marc. 57, Act. Ap. 19<sup>13</sup>. Der Gott Abrahams etc. die feierliche biblische Bezeichnung Gottes. Die Form *Αβρααμ* glaubte ich stehen lassen zu sollen, da sie charakteristisch ist für die Person des Schreibers der Tafel; ein Jude wird schwerlich so geschrieben haben. Domitiana oder der gefällige Magier haben das Wort nicht gekannt; ebenso hat der Schreiber des *Pap. Lugd.* J 384 IX 7<sup>3</sup> die Form korrumpiert, wenn er innerhalb einer langen Reihe magischer Gottesnamen schreibt *Αβρααμ, τὸν Ἰσακ, τὸν Ἰακωβ*; ebenso schreibt Luc. 3<sup>34</sup> der Codex B (BIRCH) *Αβρααμ*. — τὸν Ἰαω τὸν τοῦ Ἰακου: zu *Ἰαω* vergl. oben S. 6; man beachte hier den Artikel. *Ἰακου* war ebenfalls zu belassen; wahrscheinlich<sup>4</sup> Korruption von *Ἰσακου*; schon Josephus gräcisiert, wie bei den meisten Eigennamen, die einfache Transkription; *Ἰσακ* oder *Ἰσαακ* wird bei ihm Ἰσακος.

Z. 3 f. τοῦ Ἰσραμα: deutlich Korruption von *Ἰσραηλ*, durch einen Abschreibefehler entstanden, aus dem *Α* konnte leicht ein *Α* werden. Die Anwendung des feierlichen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist in den Zauberformeln überaus häufig;<sup>5</sup> Origenes<sup>6</sup> bezeugt, dass man in Beschwörungen

<sup>1</sup> Bei J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense* III, Paris 1855, 305.

<sup>2</sup> KENYON 69.

<sup>3</sup> A. DIETERICH, *FLECKEISEN's* Jahrb. Suppl. XVI 810; LEEEMANS II 31.

<sup>4</sup> Die Form könnte auch eine Korruption sein von *Ἰακουβ* *Pap. Lond.* CXXI 649 (vergl. oben S. 7) und *Pap. Par. Bibl. nat.* 2324 (WESSLEY I 100); ebenso in einer Bleitafel von Karthago, publiciert von A. L. DELATTRE, *Bulletin de correspondance hellénique* XII (1888), 300 = CIL VIII Suppl. I No. 12511. — Doch spricht für die andere Annahme das folgende *Ἰσραμα* (= *Ἰσραηλ* = *Ἰακωβ*).

<sup>5</sup> Vergl. z. B. die in der alten Cyrenaica gefundene Gemme bei BAUDISSIN, *Studien* I 193. Näheres, namentlich auch patristische Zeugnisse, bei R. HEIM, *Incantamenta magica Graeca Latina*, *FLECKEISEN's* Jahrb. Suppl. XIX (1893) 522 ff.

<sup>6</sup> *Contra Celsum* V 45 (LOMM. XIX p. 250 f.): καὶ εἰ μὲν ὁ καλῶν ἢ ὁ ὀρκῶν ὀνομάζει θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ τὰδε

diese Namen unübersetzt lassen müsse, wenn nicht die *Kraft* des Zaubers verloren gehen solle. — ἄκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντίμου καὶ φοβεροῦ καὶ μεγάλου: LXX Deut. 28<sup>58</sup> φοβεῖσθαι τὸ ὄνομα τὸ ἐντίμον τὸ θαυμαστὸν τοῦτο (vergl. auch Ps. 71 [72]<sub>14</sub> ὄνομα ἐντίμον vom Namen des Menschen); Ps. 110 [111]<sub>9</sub> φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ebenso Ps. 98 [99]<sub>3</sub>; τὸ ὄνομα τὸ μέγα vom Namen Gottes Ps. 98 [99]<sub>3</sub>, Ez. 36<sup>23</sup>, vergl. Ps. 75 [76]<sub>2</sub>, Jes. 33<sup>21</sup>; die Verbindung μέγας καὶ φοβερός auf Gott bezogen sehr oft bei LXX: Deut. 10<sup>17</sup>, 1 Par. 16<sup>25</sup>, Neh. 1<sup>5</sup>, 4<sup>14</sup>, Ps. 46 [47]<sub>3</sub>, 88 [89]<sub>8</sub>, 95 [96]<sub>4</sub>, Sap. Sir. 43<sup>29</sup>.

Z. 4-8. Vielleicht waren, wie erwähnt, die Träger der Namen Sklaven oder Freigelassene. Ein Οὐρβανός findet sich auch Rom. 16<sup>9</sup>; er war Christ zu Ephesus<sup>1</sup> und wird von Paulus mit dem Ehrennamen συνεργός ausgezeichnet. — Die konsequente Hinzufügung des Namens der Mutter der Person ist in den Zauberformeln stereotyp und lässt sich noch spät nachweisen.<sup>2</sup> Die Recepte der Zauberpapyri weisen in einer Unzahl von Fällen dieses Schema auf; sie sind so angeordnet, dass der betreffende Personenname nur eingesetzt zu werden braucht statt des provisorisch dastehenden ὁ δεῖνα, ὃν ἔτεκεν ἢ δεῖνα. — Zu ἀγρυπνέω ἐπί vergl. LXX Prov. 8<sup>34</sup>, Job 21<sup>32</sup>. — Zu σύμβιος, namentlich im Sprachgebrauche der ägyptischen Gräcität, beachte man die Zusammenstellung von W. BRUNET DE PRESLE,<sup>3</sup> die sich durch viele Stellen der im

τινὰ ποιῆσαι ἂν ἦτοι διὰ τὴν τούτων φύσιν ἢ καὶ δύναμιν αὐτῶν καὶ δαιμόνων νικωμένων καὶ ὑποταττομένων τῶν λέγοντι ταῦτα. Ἐὰν δὲ λέγῃ ὁ θεὸς πατὴρ ἐκλεκτοῦ τῆς ἡχοῦς καὶ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος καὶ ὁ θεὸς τοῦ πτερνιστοῦ, οὕτως οὐδὲν ποιεῖ τὸ ὀνομαζόμενον, ὡς οὐδ' ἄλλο τι τῶν μηδεμίαν δύναμιν ἐχόντων. Vergl. ebenda I 22 und IV 33 und dazu G. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, Göttingen 1894, 96.

<sup>1</sup> Wenn Rom. 16 ein Epheserbrief ist.

<sup>2</sup> Näheres bei KUHNERT 41 Anm. 7. — Für das spätere Judentum vergl. SCHWAB, Coupes à inscriptions magiques in den Proceedings of the society of biblical archaeology XIII (1890/91) 585 f. und J. WOHLSTEIN, Über einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des kgl. Museums zu Berlin, Zeitschr. für Assyriologie VIII (1893) 331 u. IX (1894) 19 f.

<sup>3</sup> Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale t. XVIII p. 2, Paris 1865, 425.

Erscheinen begriffenen Berliner Papyrusurkunden erweitern lässt. Das Wort ist später bei den Christen häufig.

Z. 8 f. τὸν μέγαν θεὸν τὸν αἰώνιον: LXX Jes. 26<sup>4</sup> ὁ θεὸς ὁ μέγας ὁ αἰώνιος, vgl. Jes. 40<sup>28</sup>, Sus. 42. — ἐπαιώνιον: LXX Exod. 15<sup>18</sup> κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι. — παντοκράτορα: LXX sehr häufig. — τὸν ὑπεράνω τῶν ὑπεράνω θεῶν: vergl. LXX Ez. 10<sup>19</sup> καὶ δόξα θεοῦ Ἰσραὴλ ἦν ἐπ' αὐτῶν [den Cherubim] ὑπεράνω, ebenso 11<sup>22</sup>, und zum Gedanken Ps. 95 [96]<sup>4</sup> φοβερός ἐστὶν ἐπὶ πάντα τοὺς θεούς.<sup>1</sup>

Z. 10 f. τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν θάλασσαν: nicht formell,<sup>2</sup> aber sachlich Anklang an Gen. 1<sup>1</sup>, ebenso wie LXX Gen. 14<sup>19 u. 22</sup>, 1 [3] Esra 6<sup>12</sup>, Bel et Draco 5, vergl. Apoc. Joh. 10<sup>6</sup> und hiermit LXX Ps. 145 [146]<sup>6</sup>. Originell ist in diesem Zusammenhange die Verbindung *Himmel und Meer* statt *Himmel und Erde*; sie ist jedoch dem A. T. nicht fremd. Eine erschöpfende Zusammenstellung der vielen an Gen. 1<sup>1</sup> anklingenden formelhaft gewordenen Wendungen für *Schöpfer Himmels und der Erde* in der jüdisch-hellenistischen und altchristlichen Litteratur wäre für die Textgeschichte des »apostolischen« Symbols von Wichtigkeit.

Z. 11. τὸν διαχωρίσαντα τοὺς εὐσεβεῖς kann nur heissen *der die Frommen absondert*, nämlich von den Gottlosen; διαχωρίζω *absondern* bei den LXX häufig. Die Stelle spielt an auf Sap. Sir. 36 [33]<sup>11 f.</sup> ἐν πλήθει ἐπιστήμης κύριος διεχώρισεν αὐτοὺς [die Menschen], so dass sich ἀπέναντι εὐσεβοῦς ἀμαρτωλός befindet (14).

Z. 12. τὸν διαστήσαντα τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσσει, wörtlich *der den Stab in dem Meere trennte*. Das

<sup>1</sup> Zu dem ganzen Ausdrücke vergl. die Stelle der erwähnten Bleitafel von Karthago Bull. de corr. hell. XII 302 = CIL VIII Suppl. I No. 12511 ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν χερσῶν, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Iaw κτλ. Die Nominative sind instruktiv für die formelhafte Starrheit dieser Wendungen.

<sup>2</sup> Nur Aquila (F. FIELD, Origenis Hexaplorum quae supersunt 2 tomis, Oxonii 1875, I 7) hat dort ἔκτισεν.

gibt natürlich keinen Sinn; der erste Redaktor des Zauberspruches hat jedenfalls umgekehrt geschrieben *τὸν διαστήσαντα τὴν θάλασσαν ἐν τῇ ῥάβδῳ* oder *τῇ ῥάβδῳ* *der das Meer trennte mit dem Stabe*, sachlich Anspielung auf LXX Exod. 14<sup>15f.</sup>: *εἶπε δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν . . . καὶ σὺ ἔπαρον τῇ ῥάβδῳ σου καὶ ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ῥῆξον αὐτήν*, nur dass in der Bibel Mose es ist, der den Stab erhebt, allerdings auf den Befehl Gottes. Formell ist beachtenswert der Anklang an Theodotion Ps. 73 [74]<sup>13</sup>:<sup>1</sup> *σὺ [Gott] διέστησας ἐν τῇ δυνάμει σου τὴν θάλασσαν*, womit zu vergleichen LXX Exod. 15<sup>8</sup> *καὶ διὰ πνεύματος τοῦ θυμοῦ σου διέστη τὸ ὕδωρ . . . ἐπάγη τὰ κύματα τῆς θαλάσσης*. Auf das Wunder vom Roten Meere, in den Psalmen und sonst öfter besungen, wird auch in anderen Zaubersprüchen angespielt.<sup>2</sup> Zu dem eventuellen *ἐν τῇ ῥάβδῳ* vergl. unten III *sub ἐν*.

Z. 16. *τὸν ποιήσαντα τὴν ἡμίονον μὴ τεκεῖν*, eine äusserst eigenartige Bezeichnung Gottes. Sie findet sich als solche nicht im Alten Testament, aber der ihr zugrunde liegende Gedanke der *providentia specialissima* Gottes für die Tiere ist ganz ähnlich in der grossartigen Rede Jahwes an den zweifelnden Hiob Job 38 ff. ausgesprochen, vergl. besonders 39<sup>1-3</sup>: *Weisst du die Zeit, da die Felsgemen werfen? Beobachtest du der Hirschkühe Kreissen? Zählst du die Monde, die sie trüchtig gehen, und weisst du die Zeit, wann sie gebären? Sie krümmen sich, lassen ihre Jungen durchbrechen, werden rasch ihrer Wehen ledig*. Gott ist es, der dies alles anordnet. Wie er den Gemen und Hirschkühen Junge gibt, so hat er nach unserer Stelle die Mauleselin unfruchtbar gemacht. Die Unfruchtbarkeit der Mauleselin wird in der Mischna öfter erwähnt,<sup>3</sup> sie hat offenbar die Naturphilosophie des Judentums sehr interessiert, ebenso die griechisch-römischen Schriftsteller:<sup>4</sup> Plin. *Nat. hist.*

<sup>1</sup> FIELD II 217.

<sup>2</sup> Vergl. A. DIETERICH, *Abraxas* 139 f.

<sup>3</sup> HAMBURGER I<sup>3</sup> (1892) 735.

<sup>4</sup> HEIM 493 f.; ich übernehme die folgenden Stellen, auf die mich A. DIETERICH aufmerksam gemacht hat, aus HEIM.

VIII 173: *observatum ex duobus diversis generibus nata tertii generis fieri et neutri parentium esse similia, eaque ipsa quae sunt ita nata non gignere in omni animalium genere, idcirco mulas non parere*; dem Zopyrus war, als er Babylon belagerte, nach Herod. III 153 das Orakel gegeben worden *ἐπεάνπερ ἡμίονοι τέκωσιν, τότε τὸ τεῖχος ἀλώσεσθαι*; der *partus* einer Mauleselin galt als *prodigium*: Cic. *de div.* II 22<sup>49</sup>, 28<sup>61</sup>, Liv. XXXVII 33, Iuv. XIII 64, Sueton. *Galba* 4, und hieraus erklärt sich das Sprichwort der Römer *cum mula peperit* für *niemals*. In den Zauberformeln sodann spielt die Sache eine grosse Rolle. Gargilius Martialis (3. Jahrh. n. Chr.) *de cura boum* § 19 (ed. SCHUCH)<sup>1</sup> überliefert folgenden heilkräftigen Spruch: *nec lapis lanam fert, nec lumbricus oculos habet, nec mula parit utriculum*; ähnlich Marcellus (5. Jahrh. n. Chr.) *de medicam.* VIII 191 (ed. HELMREICH):<sup>1</sup> *nec mula parit nec lapis lanam fert nec huic morbo caput crescat aut si creverit tabescat* und ein *Codex Vossianus* ed. PIECHOTTA *Anecdot. lat.* CLXX:<sup>1</sup> *quod mula non parit* et exspues, *nec cantharus aquam bibit* et exspues, *nec palumba dentes habet* et exspues, *sic mihi dentes non doleant* et expues. Endlich ist zu verweisen auf eine Stelle der Leidener Abschrift des *Codex Corbeiensis* des Vegetius,<sup>2</sup> die folgende Formel gibt: *focus alget, aqua sitit, cibaria esurit, mula parit, tasca masca venas omnes*. Unserer Stelle am nächsten kommt jedoch ein Spruch, den ein Gedicht des *Codex Vindobonensis* 93<sup>3</sup> aufbewahrt hat: *herbula Proserpinacia, Horci regis filia, quomodo clausisti mularum partum, sic claudas et undam sanguinis huius* und den der *Codex Bonnensis* 218 (66a)<sup>4</sup> in der noch instruktiveren Fassung gibt: *herbula Proserpinatia, Horci regis filia, adiuro te per tuas virtutes, ut quomodo clausisti partum mularum, claudas undas sanguinis huius*. Wir sehen, so eigentümlich uns zunächst jenes Prädikat Gottes im Zusammenhange der übrigen anmutet, es ist gerade in einem Zauberspruche

<sup>1</sup> HEIM ebenda.

<sup>2</sup> Bei M. IHM, *Incantamenta magica*, Rh. Mus. f. Ph. N. F. XLVIII (1893) 635.

<sup>3</sup> HEIM 488 und 547.

<sup>4</sup> HEIM 554.



nicht auffallend; der jüdische Redaktor unseres Textes hat es paganen Quellen entnommen, unbewusst wahrscheinlich, in der Meinung vielleicht, ein Bibelwort zu gebrauchen, und diese Meinung widersprach ja auch nicht direkt dem biblischen Gedankenkreise.

Z. 16 f. *τὸν διορίσαντα τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους*: vergl. LXX Gen. 1<sup>4</sup> *καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους*, ähnlich Gen. 1<sup>18</sup>. Der Redaktor citiert frei; *διορίζειν*, sonst bei den LXX häufig, auch mit *ἀπό*, steht hier in keiner der griechischen Übersetzungen; charakteristisch ist, dass er den Hebraismus der LXX, das doppelte *zwischen*, vermieden hat.

Z. 17. *τὸν συντριβόντα τὰς πέτρας*: formeller Anklang an LXX 1 Reg. 19<sup>11</sup> *πνεῦμα μέγα . . συντριβὸν πέτρας ἐνώπιον κυρίου*, vergl. LXX Nah. 1<sup>6</sup> *καὶ αἱ πέτραι διεθρύβησαν ἀπ' αὐτοῦ*.

Z. 18. *τὸν ἀπορρήξαντα τὰ ὄρη*: vergl. LXX Ps. 77 [78]<sup>15</sup> *διέρρηξε πέτραν ἐν ἐρήμῳ*, ähnlich Ps. 104 [105]<sup>41</sup>; zur Sache liegen die Parallelen auf der Hand.

Z. 18 f. *τὸν συνστρέφοντα τὴν γῆν ἐπὶ τῶν θεμελίων αὐτῆς*: *συστρέφω*, den LXX geläufig, doch nicht in diesem Zusammenhange; *τὰ θεμέλια τῆς γῆς* ebenfalls häufig. Zur Sache LXX Prov. 8<sup>29</sup> *ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς* und die häufige Wendung *ἐθεμελίωσε τὴν γῆν*.

Z. 19 ff. *ὀρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται*: Man kann zweifelhaft sein, ob so zu interpungieren ist. MASPERO schreibt *ὃ οὐ λέγεται ἐν τῷ ἀδύτῳ*, aber wenn die Lesung *ἀδύτῳ* richtig ist, so würde bei seiner Interpunktion der Gedanke der jüdischen Anschauung direkt widersprechen; gerade der Tempel war der einzige Ort, an dem der Name Gottes ausgesprochen werden durfte, Philo *de vit. Mos.* III 11 (M. p. 152): *.. ὀνόματος ὃ μόνοις τοῖς ᾧτα καὶ γλῶτταν σοφία κεκαθαυμένοις θεμίς ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ*, Mischna *Tamid* VII 2:<sup>1</sup> *im Tempel spricht*

<sup>1</sup> HAMBURGER I<sup>3</sup> 53; SCHÜRER II 381.

man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird, im Lande nach seiner Benennung. Ich halte es für absolut ausgeschlossen, dass ein nur irgendwie mit dem Judentume in Fühlung stehender Mann den Satz schreiben konnte, der heilige Name werde im Tempel nicht ausgesprochen. Wenn das von MASPERO als ἀδύτω gelesene Wort wirklich lesbar wäre, was mir, wenigstens nach dem Faksimile, unmöglich zu sein scheint, so muss es, falls es zu ὁ οὐ λέγεται gehören sollte, irgend eine allgemeine Ortsbezeichnung sein, etwa κόσμῳ oder λαῶ; auch falls es zum folgenden ὀνομάσω αὐτό gehören sollte, hätte ἐν τῷ ἀδύτῳ keinen Sinn oder wäre doch höchst sonderbar: an welchen Tempel sollte der jüdische Redaktor gedacht haben? Hätte er vielleicht gar vor der Zerstörung des Tempels geschrieben?<sup>1</sup> So möchte ich denn vorschlagen, ὁ οὐ λέγεται als Satz für sich zu betrachten; wir haben darin den bekannten jüdischen Gedanken, dass der Name Gottes ein ὄνομα ἄρρητον sei: LXX Lev. 24<sup>16</sup> ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω, Joseph. Antt. II 12<sup>4</sup>: καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθούσαν, περὶ ἧς οὐ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν.<sup>2</sup> — ἐν τῷ [...]ῳ ὀνομάσω αὐτὸ καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγεροῦσιν ἕκθαμβοὶ καὶ περίφοβοι γερόμενοι. Wie die Lücke nach ἐν τῷ zu ergänzen ist, weiss ich nicht und enthalte mich der Vermutungen; nur so viel ist wahrscheinlich, dass eine Orts- oder Zeitbezeichnung dagestanden hat. Der Zauberer spricht hier gegen den Dämon die äusserste Drohung aus: er will, um ihn sich willens zu machen, den unaussprechbaren Namen Gottes aussprechen, dessen Klang die Dämonen mit Schauer und Entsetzen erfüllt. Das ist in der Magie<sup>3</sup> bis heute eine der wichtigsten Vorstellungen geblieben, dass durch die Nennung heiliger Namen die Dämonen oder die Geister bezwungen werden. Bei den LXX haben wir hierzu noch keinen direkten Beleg, aber aus biblischer

<sup>1</sup> ἀδύτων ist zudem in der »biblischen« Litteratur überaus selten, es steht nur LXX Cod. A 2 Paral. 33<sup>14</sup>.

<sup>2</sup> Über das nachbiblische Judentum vergl. hierzu HAMBURGER I<sup>3</sup> 52 ff.

<sup>3</sup> Und nicht nur in der Magie!

Zeit ist zu verweisen auf Jac. 2<sup>19</sup> καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φοβίσσουσιν, wo derselbe furchtbare Eindruck des Gedankens Gott auf die Dämonen vorausgesetzt ist; damit ist zu vergleichen Pap. Lond. XLVI<sup>80 f.</sup><sup>1</sup> (4. Jahrhundert n. Chr.), wo der Dämon beschworen wird κατὰ τῶν φοβιτῶν ὀνομάτων, ganz so wie Joseph. Bell. Jud. V 10<sup>3</sup> von dem φοβιτὸν ὄνομα τοῦ Θεοῦ redet. Dem nachbiblischen Judentume ist die Vorstellung von der niederschmetternden Wirkung des Gottesnamens auf die Dämonen sehr geläufig gewesen.<sup>2</sup>

Z. 23. ἤδη ταχύ, vgl. Z. 47 ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ: eine in den Zaubersprüchen sehr häufige Schlussformel,<sup>3</sup> die z. B. noch auf koptischen Amuletten des 5./6. und 11. Jahrhunderts vorkommt;<sup>4</sup> sie ist selbstverständlich auch am Schlusse der oben citierten Inschrift von Karthago herzustellen.<sup>5</sup> ταχύ für ταχέως bei den LXX sehr häufig.

Z. 23 ff. τὸν φωστῆρα καὶ ἄστρα ἐν οὐρανῷ ποιήσαντα: LXX Gen. 1<sup>16 f.</sup> καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους ... καὶ τοὺς ἀστέρας. Der eine φωστήρ, den die Tafel nur nennt, ist wegen der Zusammenstellung mit den Sternen wohl der Mond, der von Aquila und Symmachus

<sup>1</sup> KENYON 68; WESSELY I 129. Noch deutlicher Pap. Lugd. J 384 IV<sup>11 f.</sup> (FLECK. Jbb. Suppl. XVI 800; LEEMANS II 17): μέλλω τὸ μέγα ὄνομα λέγειν Αωθ (oder Θωθ), ὄν... πᾶς δαίμων φοβίσει.

<sup>2</sup> Vergl. z. B. HAMBURGER II 283 u. 75, auch J. A. EISENMENGER, Entdecktes Judenthum, o. O. 1700, I 165; ich citiere das Werk nach dem in meinem Besitze befindlichen Exemplar, das Gedruckt sein will im Jahr nach Christi Geburt 1700, aber, da es sich ankündigt als Des sic bey 40. Jahr von der Judenschaft mit Arrest bestrickt gewesen, nunmehr aber Durch Autorität eines Hohen Reichs-Vicariats relaxirte Johann Andreä Eisenmengers ... Entdecktes Judenthum, scheinbar frühestens 1740 gedruckt sein könnte. Die Sache wird so liegen, dass in den ca. 1740 freigegebenen Exemplaren von 1700 (vergl. C. SIEGFRIED in der Allg. deutschen Biographie V [1877] 772 ff.) das ursprüngliche Titelblatt durch das irreführende jetzige ersetzt worden ist.

<sup>3</sup> Vergl. den Index von WESSELY sub. ἤδη.

<sup>4</sup> J. KRALL, Koptische Amulette, Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer V, Wien 1892, 118 u. 121.

<sup>5</sup> DELATTRE, Bulletin de correspondance hellénique XII (1888) 302 liest das deutliche ΗΑΗΗΑΗΤΑΧΥΤΑ sonderbar als »ἤδη, ἤδη, ταῦτα (?)«.

Ps. 73 [74]<sub>16</sub><sup>1</sup> ebenfalls *φωστήρ* genannt wird. — *διὰ φωτῆς προστάγματος αὐτοῦ*: die Schöpfungsakte erfolgen auf den Befehl Gottes LXX Ps. 32 [33]<sub>9</sub> *ὅτι αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν*; in formeller Hinsicht sind zu vergleichen die nicht seltenen Formeln der LXX *διὰ φωτῆς κυρίου* und *διὰ προστάγματος κυρίου*. Man beachte die angeblich »hebraisierende« Umschreibung<sup>2</sup> der Präposition *διὰ* durch *διὰ φωτῆς*, die ein Grieche als Pleonasmus empfinden konnte, die aber nicht direkt ungriechisch ist. — *ὥστε φαίνειν πᾶσιν ἀνθρώποις*: LXX Gen. 1<sub>17</sub> *καὶ ἔθετο αὐτοῦς ὁ θεὸς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς*.

Z. 25 f. *τὸν συνσεισαντα πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*: LXX Ps. 59 [60]<sub>4</sub> *συνέσεισας τὴν γῆν*. Zu *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* vergl. LXX Jes. 13<sub>5</sub>. — *καὶ τὰ ὄρη ἐκτραχηλίζοντα καὶ ἐκβράζοντα*<sup>3</sup>: Wiederholung des Gedankens von Z. 18; formell selbständig.

Z. 26 f. *τὸν ποιοῦντα ἔκτρομον τὴν γῆν ἄπασ(αν)*: LXX Ps. 103 [104]<sub>32</sub> *ὁ ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ποιωὺν αὐτὴν τρέμειν*; *ἔκτρομος* scheint sonst nicht aufbehalten zu sein, die LXX gebrauchen in demselben Sinne *ἐντρομος* Ps. 17 [18]<sub>8</sub> und 76 [77]<sub>19</sub>.

Z. 27. *(καὶ) καινίζοντα πάντας τοὺς κατοικοῦντας*: mit MASPERO habe ich das *καὶ* hinzugefügt. Es dürfte ausgeschlossen sein, dass *καινίζοντα* ethisch gemeint ist im Sinne des *πνεῦμα καινόν* Ez. 11<sub>19</sub> vergl. Ps. 50 [51]<sub>12</sub> und der *καρδία καινὴ* Ez. 36<sub>26</sub>; man wird es aufzufassen haben als Ausdruck des Gedankens der Erhaltung der Menschheit durch das Emporsprossen immer neuer Generationen; dem Redaktor mögen Worte vorgeschwebt haben wie LXX Ps. 32 [33]<sub>14</sub> *ἐπέβλεψεν ἐπὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν* und Zeph. 3<sub>17</sub> *κύριος ὁ*

<sup>1</sup> FIELD II 218.

<sup>2</sup> Vergl. A. BUTTMANN, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, Berlin 1859, 78. 158. 162. 273 f. Zur Fragwürdigkeit der allgemeinen Behauptung, dass solche Umschreibungen »hebraisierend« seien, vergl. unten III *sub κατά*.

<sup>3</sup> *ἐκβράζω* LXX Neh. 13<sub>28</sub>, 2 Macc. 1<sub>12</sub>, 5<sub>8</sub> (Cod. A).

θεός ... καινιεῖ σε ἐν τῇ ἀγαπήσει αὐτοῦ, vergl. Ps. 102 [103]<sup>5</sup> ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἢ νεότης σου. Von der göttlichen σοφία heisst es Sap. Sal. 7<sup>27</sup> τὰ πάντα καινίζει.

Z. 27 f. τὸν ποιήσαντα σημεῖα ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς καὶ θαλάσσης: Dan. 6<sup>27</sup> καὶ ποιεῖ σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, vergl. LXX Joel 2<sup>30</sup>.

Z. 31. ἐρωτῶντα: hier, wie häufig bei Paulus, Synopt., Act. Ap., Joh., im Sinne von *bitten*, nicht »eine offenbar durch Einfluss des hebräischen לָוּחַ erst entstandene Verwendung des Wortes«,<sup>1</sup> die sich dann doch bei den LXX am ehesten zeigen müsste, sondern vulgärgriechisch.<sup>2</sup>

Z. 33. ὃν φοβεῖται ὄρη καὶ ράπαι: MASPERO schreibt οὐ̄ statt des deutlichen ὄν. Spezialisierung des Gedankens, dass auch die Erde *Furcht Gottes* habe: LXX Ps. 32 [33]<sup>8</sup> φοβηθήτω τὸν κύριον πᾶσα ἡ γῆ, Ps. 66 [67]<sup>8</sup> φοβηθήτωσαν αὐτὸν πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς. Zur Zusammenstellung von ὄρη und ράπαι, vergl. LXX Jes. 40<sup>12</sup>, Ez. 6<sup>3</sup>, 36<sup>6</sup>.

Z. 34. δι' ὃν ὁ λέων ἀφίησιν τὸ ἄρπαγμα erinnert in diesem Zusammenhange sachlich sehr an τὸν ποιήσαντα τὴν ἡμίονον μὴ τεκεῖν Z. 16. Auffallend ist, dass von Gott gesagt wird, er veranlasse den Löwen seinen Raub<sup>3</sup> zu lassen, während ein biblischer Gedanke gerade der ist, dass Gott den Löwen für ihren Frass sorgt Job 38<sup>39</sup>. Man könnte an eine Anspielung auf Dan. 6<sup>27</sup> ὅστις ἐξείλατο τὸν Δανιὴλ ἐκ χειρὸς τῶν λεόντων und ähnliche Stellen denken, zumal kurz vorher Z. 27 f. ein starker Anklang an die erste Hälfte desselben Verses vorlag; aber dagegen dürfte ἄρπαγμα sprechen. Wir werden nicht fehl gehen, den Satz aufzufassen als einen Ausdruck der Allmacht Gottes, seiner völligen Herrschaft über die Natur: Gott ist sogar imstande, das Naturwidrige möglich zu machen, dass der Löwe seine Beute loslässt. Man erinnere sich dabei der prophetischen Bilder der messianischen Zukunft

<sup>1</sup> H. CREMER, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*,<sup>7</sup> Gotha 1893, 393.

<sup>2</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF bei GUIL. SCHMIDT, *De Flavii Iosephi elocutione observationes criticae*, FLECK. Jbb. Suppl. XX (1894) 516.

<sup>3</sup> ἄρπαγμα vom Raube des Löwen LXX Ez. 22<sup>25</sup> vergl. 19<sup>3</sup> und 6.

Jes. 11<sup>6</sup> καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς und Jes. 65<sup>25</sup> = 117 καὶ λέων ὡς βοῦς φάγεται ἄχυρα, in denen ebenfalls ausgesprochen ist, dass der Löwe seine Natur ändere, wenn Gott es so wolle. Der Redaktor hat aus biblischem Material den Satz frei komponiert. — καὶ τὰ ὄρη τρέμει: LXX Jer. 4<sup>24</sup> εἶδον τὰ ὄρη καὶ ἦν τρέμοντα.

Z. 35. Ἐκαστος ἰδάλλεται ὃν ἔχει φόβος τοῦ Κυρίου: wohl der schwierigste Passus der Inschrift. ἰδάλλομαι (εἰδάλλομαι) oder ἰνδάλλομαι heisst *scheinen, erscheinen, sichtbar werden, sich zeigen, auch gleichen*. Das Wort kommt bei den LXX nicht vor, dagegen steht das Substantiv ἰνδαλμα Jer. 27 [50]<sup>39</sup>, wahrscheinlich im Sinne von *Gespent*, Sap. Sal. 17<sup>3</sup> für *Trugbild*, welche Bedeutungen sich leicht aus der des Verbums ergeben. Das Verbum steht in der biblisch-kirchlichen Litteratur meines Wissens zuerst Clem. Rom. 1 Cor. 23<sup>2</sup> διὸ μὴ διψυχῶμεν μηδὲ ἰνδαλλέσθω ἡ ψυχὴ ἱμῶν ἐπὶ ταῖς ὑπερβαλλούσαις καὶ ἐνδόξοις δωρεαῖς αὐτοῦ [Gottes] und hat hier entweder die Bedeutung *dünken, sich dünken*, etwa wie *φυσιοοῦσθαι*, oder es ist, wie nach Anderen neuerdings wieder BRYENNIOΣ vorschlägt, synonym den Verben ἰλιγγιᾶν *verwirrt sein* und ἐνδοιάζειν *schwanken*.<sup>1</sup> Ἐκαστον ἰδάλλεται nun, wie die Stelle im Originale lautet, gibt keinen Sinn; MASPERO konjiciert ὃν ἕκαστος εἰδάλλεται und übersetzt à *qui chacun devient semblable*, was mir grammatisch unmöglich zu sein scheint. Zu der von mir vorgeschlagenen Lesung, die sich formell durch die Geringfügigkeit der Textänderung empfehlen dürfte, verweise ich auf die von Hesychius gegebene Erklärung des Verbums: ἰνδάλλεται ὁμοιοῦται, φαίνεται, δοκεῖ, στοχάζεται, ἰσοῦται, σοφίζεται,<sup>2</sup> womit zu vergleichen ist die Notiz des Suidas: εἰδαλίμας· συνετάς. Nehmen wir ἰδάλλεται = σοφίζεται,<sup>3</sup> so

<sup>1</sup> Näheres in *Patrum Apostolicorum opera recc.* O. DE GEBHARDT, A. HARNACK, TH. ZAHN, fasc. I part. I<sup>o</sup>, Lipsiae 1876, 42.

<sup>2</sup> σοφίζομαι *sapiens fio, sapio* LXX oft, z. B. 1 Reg. 4<sup>27</sup> [31]; besonders häufig in Sap. Sir.

<sup>3</sup> Die *vox media* ἰνδάλλομαι würde dann hier *sensu bono* stehen, wie Clem. Rom. 1 Cor. 23<sup>2</sup> *sensu malo*.

erhalten wir den geläufigen biblischen Gedanken, dass die *Furcht Gottes* dem Menschen *Weisheit* verleiht: LXX Ps. 110 [111]<sup>10</sup> = Prov. 17, 9<sup>10</sup> ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, Prov. 22<sup>4</sup> γενεὰ σοφίας φόβος κυρίου, vergl. Ps. 18 [19]<sup>8</sup> und <sup>10</sup> ἡ μαρτυρία κυρίου πιστὴ σοφίζουσα νήπια ... ὁ φόβος κυρίου ἀγνὸς διαμένων εἰς αἰῶνα αἰῶνος. Gegen unsere Erklärung wird nur eingewendet werden können, dass der Satz ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden steht; ein καὶ oder die Wiederholung des δι' ὃν wäre allerdings erwünscht, aber man wird es bei jeder anderen Lesung ebenfalls vermissen. Der Schreiber der Tafel scheint den Satz nicht verstanden zu haben. — Zu ὃν ἔχει φόβος τοῦ κυρίου (vergl. LXX Job. 31<sup>23</sup> φόβος γὰρ κυρίου συνέσχε με) ist auf den gleichen, der Profangräticität ebenfalls geläufigen Gebrauch von ἔχειν LXX Job 21<sup>6</sup>, Jes. 13<sup>8</sup>, Marc. 16<sup>8</sup> zu verweisen; zu φόβος τοῦ κυρίου sind Belege überflüssig.

Z. 36. ἀθανάτου: Sap. Sir. 51<sup>9</sup> [13] schreibt Cod. A καὶ ἀπὸ ἀθανάτου ῥύσεως ἐδέηθην, was wahrscheinlich heissen soll und von dem Unsterblichen erflehte ich Rettung; 1 Tim. 6<sup>16</sup> ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν. Der Gedanke ist hellenisch, in unserem Zusammenhange (vergl. Z. 35) erinnert dieses Epitheton Gottes an den grossartigen hellenistisch-jüdischen Gedanken, dass die Gotteserkenntnis, der Besitz der göttlichen σοφία und der δικαιοσύνη Unsterblichkeit verleihe: Sap. Sal. 15<sup>3</sup> εἰδέναι σου τὸ κράτος ῥίζα ἀθανασίας, 8<sup>17</sup> ἔστιν ἀθανασία ἐν συγγενείᾳ σοφίας, vergl. 13 ἔξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν, 1<sup>15</sup> δικαιοσύνη γὰρ ἀθανασία ἐστίν.<sup>1</sup> — παντεφόπτου:<sup>2</sup> Add. Esth. 5<sup>1</sup> τὸν πάντων ἐπόπτην Θεόν, 3 Macc. 2<sup>21</sup> ὁ πάντων ἐπόπτης Θεός, 2 Macc. 7<sup>35</sup> (vergl. 3<sup>39</sup>) τοῦ παντοκράτορος ἐπόπτου Θεοῦ, vergl. LXX Job 34<sup>24</sup> ὁ γὰρ κύριος πάντας (Cod. A τὰ πάντα) ἐφορᾷ, ähnlich 2 Macc. 12<sup>22</sup> und 15<sup>2</sup>. — μισοπονήρου: der

<sup>1</sup> Vergl. auch Aquila Ps. 47 [48]<sup>15</sup> und dazu die Bemerkungen von FIELD II 169.

<sup>2</sup> Zu dem vulgären φ vergl. WINER-SCHMIEDEL § 5, 27e (S. 59 ff.); ἐφόπτας steht auch Pap. Par. Bibl. nat. 1353 (WESSELY I 78).

Gedanke ist dem A. T. geläufig;<sup>1</sup> zum Worte vergl. *μισοπονηρέω* 2 Macc. 4<sup>49</sup> und 84, *μισοπονηρία* 2 Macc. 31.

Z. 36 ff. *ἐπισταμένον κτλ.*: bekannter biblischer Gedanke, unter Benützung biblischer Formen selbständig ausgeführt.

Z. 43. *συμβιοῦντας*: das Wort Sap. Sir. 137.

Z. 45. *ἐπιθυμοῦντα* mit dem Akkusativ wie nicht selten bei den LXX, vergl. z. B. Exod. 20<sup>17</sup> *οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου*.

Werfen wir einen Rückblick auf die Inschrift, so bestätigt sich uns zunächst die Vermutung, dass der Schreiber oder die Schreiberin der Tafel nicht identisch sein kann mit dem Verfasser des Textes. Wer sich so vertraut zeigt selbst mit intimeren Gedanken der griechischen Bibel, der kann nicht in den landläufigsten Dingen, wie den Namen der Erzväter und anderem, in solche naiven Irrtümer verfallen. Am richtigsten dürfte die Annahme sein, dass die Tafel mit Ausschluss der auf den Einzelfall bezüglichen Stellen aus einem Zauberbuche abgeschrieben ist und dass hierin bereits der ursprüngliche Text verderbt vorgelegen hat. Ist die Tafel selbst im dritten Jahrhundert geschrieben und liegt zwischen ihr und dem Redaktor des ursprünglichen Textes bereits eine geraume Zeit, innerhalb deren korrumpierte Abschriften entstanden und kursierten, so würde sich als *terminus ad quem* für die Abfassungszeit etwa das zweite nachchristliche Jahrhundert ergeben; indessen sind wir durch nichts gehindert, den ursprünglichen Text noch höher hinaufzurücken.

Als Ort der ursprünglichen Abfassung ist Ägypten, vielleicht Alexandrien, zu vermuten, sowohl wegen des allgemeinen Charakters des Textes, als auch wegen der ägyptischen Provenienz der mit ihm verwandten Texte.

<sup>1</sup> Vergl. auch LXX Ps. 96 [97]<sup>10</sup> *οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον μισεῖτε πονηρόν*.



Der Verfasser ist ein griechischer Jude gewesen; das ergibt sich unwiderleglich, wie mir scheint, aus dem formellen Charakter des Textes. Hätten wir in dem Zauberspruche eine Aneinanderreihung wörtlicher Citate der Septuaginta, so wäre die Annahme eines jüdischen Verfassers zwar auch die zunächstliegende, aber man müsste doch auch mit der Vermutung rechnen, dass ein »Heide«, überzeugt von der Zauberkraft des fremden Gottes, den geheimnisvollen Blättern des heiligen und nicht immer verständlichen *Buches* dieses Gottes die *Sprüche* entnommen hätte, etwa so, wie man zu Zaubierzwecken beliebige Stellen aus Homer<sup>1</sup> niederschrieb und wie bis auf den heutigen Tag aus Bibelsprüchen Amulette gemacht werden.<sup>2</sup> Aber eigentlich wörtliche Citate, die als solche mechanisch abgeschrieben sein könnten, bietet unser Text fast gar nicht, trotz der denkbar grössten sachlichen und formalen Abhängigkeit von dem griechischen Alten Testament. Wir haben hier ein lehrreiches Beispiel jener gedächtnismässigen Reproduktion biblischer Stellen, die auch bei Citaten und Anspielungen in den altchristlichen Schriften eine so grosse Rolle gespielt hat. Der Redaktor unseres Textes hat sicherlich nicht seine griechische Bibel nachgeschlagen, als er ein biblisches Epitheton Gottes an das andere reihte, die Worte flossen ihm in die Feder, ohne dass er sich im einzelnen Falle Rechenschaft gab von ihrer Herkunft oder dass er in ängstlicher Bibliolatrie den Buchstaben kontrollierte. So schreiben, wie er es gethan hat, konnte nur ein Mann, der in der Bibel und zwar in der alexandrinischen Bibel lebte und webte. Wenn ihm dabei einiges mitunterlief, was sich aus den Septuaginta nicht direkt belegen lässt, so spricht das nicht gegen, sondern für unsere Auffassung. Der theologische Begriff des Kanons ist in der Volksfrömmigkeit, ja wir dürfen sagen in der Frömmigkeit überhaupt, noch niemals populär gewesen. Zu allen Zeiten hat ihm eine unbewusste und unausgesprochene, aber deshalb nicht

<sup>1</sup> Vergl. zur Homeromantie besonders den *Pap. Lond.* CXXI (3. Jahrh. n. Chr.) und dazu die Bemerkungen von KENYON 83 f.

<sup>2</sup> A. WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 2. völlig neue Bearbeitung, Berlin 1869, 321 f.

minder wirksame Gleichgültigkeit des religiösen Instinktes Abbruch gethan, indem er ihn sowohl einengte, als auch erweiterte. Wie viele Worte der kanonischen Bibel sind noch niemals imstande gewesen, als *heilige* Schrift zu wirken, wie vieles Ausserkanonische hat ganze Generationen mit Trost, Freudigkeit und religiösem Enthusiasmus erfüllt! Wie die Christen der neutestamentlichen Zeit nicht selten Worte als *Schrift* citieren, die man im Kanon vergebens gesucht hätte — vorausgesetzt, dass damals schon eine genaue Grenzregulierung vorgenommen oder bekannt geworden war, so zeigt auch der Text von Hadrumetum bei aller Gebundenheit an die Bibel eine unbefangene Selbständigkeit gegenüber dem Kanon.

In formeller Beziehung ist noch folgendes von Interesse. Der Text ist fast völlig frei von den grammatischen Eigentümlichkeiten der Septuaginta, welche man mit einem nicht unmissverständlichen Ausdrücke *Hebraismen* zu nennen pflegt. Ein Beleg für die auch anderweitig<sup>1</sup> sich zeigende Thatsache, dass der syntaktische »Einfluss« der alexandrinischen Übersetzung bei weitem nicht so stark gewesen ist, als der lexikalische. Der griechische Sprachgeist der Kaiserzeit war entgegenkommend genug, wenn es galt, den Begriffsschatz zu bereichern; die guten alten Wörter waren zum Teile abgegriffen, und man tastete nach neuen und nach dem volkstümlichen Sprachgute, als ob innere Depravation durch äussere Bereicherung wieder gut zu machen wäre. Aber man war immerhin noch spröde genug, logische Zumutungen von sich abzuhalten, die der Seele zuwider waren. Das angebliche »Juden-griechisch«, dessen vornehmstes Denkmal die alexandrinische Übersetzung des Alten Testamentes sein soll, hat als lebendiger Dialekt niemals existiert. Man wird doch nicht im Ernste behaupten wollen, der unbeholfene Barbarismus des Aramäers, der den Versuch machte, sich in griechischer Sprache verständlich zu machen, habe sich in den Regeln einer »judengriechischen« Grammatik bewegt. Gewisse Eigentümlichkeiten namentlich der

---

<sup>1</sup> Vergl. meine Schrift Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu« untersucht, Marburg 1892, 66 ff.

Wortstellung werden sich ja häufig wiederholt haben, aber so wenig man aus ähnlichen Idiotismen eines deutsch redenden Engländers eine Syntax des englischen Hochdeutsch zusammenstellen wird, so wenig sollte man nach den syntaktischen Regeln eines semitischen Griechisch suchen. Die Beobachtung, dass die griechischen Übersetzungen semitischer Vorlagen eine mehr oder weniger deutliche Konstanz von Semitismen zeigen, darf uns nicht irre machen; diese Konstanz ist nicht das Ergebnis eines in den Ghettos von Alexandrien und Rom entstandenen und ausgebildeten Dialektes, sondern nur die maskierte Gesetzmässigkeit der semitischen Vorlage, die man zum Teil weniger übersetzte, als übertünchte. Weshalb haben der Jude Philo und der Benjamine Paulus eine von der Art der griechischen Übersetzungen sich so deutlich abhebende Syntax? Sie waren, obwohl im Gesetze gross geworden und darüber nachsinnend Tag und Nacht, Alexandriner und Tarsenser, und als solche fügten sie unbefangen ihre Worte so, wie man in Ägypten und Kleinasien redete, nicht wie die unbeholfene Pedanterie<sup>1</sup> der Studierstube sich Zeile für Zeile einem anderen Geiste unterwerfend. Die Übersetzer des Alten Testaments waren griechische Juden so gut wie Philo und Paulus, aber sie kleideten sich, vielleicht in der Meinung bei ihrer heiligen Arbeit ein priesterliches Gewand anlegen zu müssen, in eine Zwangsjacke. Ihr Werk ist von einem Erfolge begleitet gewesen, wie er wenigen Büchern zuteil geworden ist; es wurde eine historische Grossmacht. Aber wenn sich auch das griechische Judentum und das Christentum in seine Begriffswelt versenkten und in ihr lebten, so unverdorben waren doch der Glaube und die Sprache, dass man, natürlich ohne darüber zu reflektieren,

---

<sup>1</sup> Ich möchte die Andeutung nicht unterlassen, dass sich dieses Urteil über die LXX nur auf ihre Syntax bezieht, und auch hier wird die fortschreitende Erforschung des ägyptischen und des volkstümlichen Griechisch wohl noch manches als Alexandrinismus oder Vulgarismus erweisen, was man seither als Semitismus aufgefasst hat. In lexikalischer Hinsicht haben die Übersetzer Respektabeles geleistet und sich nicht selten mit souveräner Freiheit über die Vorlage hinweggesetzt. Näheres im Abschnitt III dieser Arbeit.

das verkleidete Hebräisch nicht für heilig und erst recht nicht für nachahmenswert gehalten hat.<sup>1</sup>

Sodann zeigt die Tafel von Hadrumetum eine aus der Litteratur des hellenistischen Judentums bekannte Eigentümlichkeit, die ich auch als eine formelle glaube auffassen zu müssen. Es ist die Häufung der Epitheta Gottes, die besonders in Gebeten beliebt gewesen zu sein scheint.<sup>2</sup> Sie ist bereits für gewisse heidnische Gebete charakteristisch; man glaubte die Götter durch Aufzählung ihrer Epitheta zu ehren und zur Spendung ihrer Gnaden zu bewegen.<sup>3</sup> Es ist mir wahrscheinlich, dass hierdurch die Form auch der jüdisch-griechischen Gebete mitbeeinflusst ist.<sup>4</sup> Jedenfalls spricht sich ursprünglich darin der gleiche naive Sinn aus, dem GRIMM mit Unrecht »Verkennung und Mangel des ächten Gebetsgeistes« vorwirft: man gab, um doch auch etwas zu geben, Gott gute Worte, man appellierte gleichsam an sein göttliches Selbstgefühl. So schmeicheln Kinder. Für diesen auch in unserem Texte deutlichen Gebetston vergleiche man das Gebet der drei Männer, sodann 3. Macc. 2<sub>2</sub>ff. und 6<sub>2</sub>ff., besonders aber folgende Stellen:

2 Macc. 1<sub>24</sub>f.: κύριε κύριε ὁ θεὸς ὁ πάντων κτίστης ὁ φοβερὸς καὶ ἰσχυρὸς καὶ δίκαιος καὶ ἐλεήμων, ὁ μόνος βασιλεὺς καὶ χρηστὸς ὁ μόνος χορηγὸς ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος, ὁ διασώζων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντὸς κακοῦ, ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἀγιάσας αὐτούς,

Gebet des Manasse (bei O. F. FRITZSCHE, *Libri apocr. V. T. graece* p. 92) 1–4: κύριε παντοκράτωρ ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ τοῦ σπέρματος

<sup>1</sup> Eine besondere Stellung nehmen natürlich z. B. die synoptischen Evangelien ein, soweit ihre Bestandteile irgendwie auf aramäische Vorlagen zurückgehen. Aber auch hier sind die syntaktischen Parallelen zu den LXX weniger eine »Nachwirkung« derselben, als eine Folge der Gleichartigkeit der Vorlage.

<sup>2</sup> GRIMM HApAT IV (1857) 45.

<sup>3</sup> GRIMM ebenda. Instrukтив ist z. B. die von A. DIETERICH, Abraxas 67 mitgeteilte ὑμνωδία κρυπτή des Hermes Trismegistos, die freilich aufs stärkste von biblischen Elementen durchsetzt ist.

<sup>4</sup> Man beachte jedoch schon die Form einiger Psalmen.

αὐτῶν τοῦ δικαίου, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ αὐτῶν, ὁ πεδήσας τὴν θάλασσαν τῷ λόγῳ τοῦ προστάγματός σου, ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου, ὃν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει ἀπὸ προσώπου δυνάμεώς σου.

Die Übereinstimmung namentlich dieses Stückes mit dem Texte von Hadrumetum ist so frappant, dass man an eine Benutzung des Gebetes des Manasse durch unseren Redaktor glauben müsste, wenn nicht eben beide in demselben Rahmen einer gebräuchlichen Form mit demselben Materiale arbeiteten. Dass diese Form im weiteren Verlaufe liturgisch von grossem Einflusse gewesen ist und noch heute aus der Monotonie mancher agendarischer Gebete zu uns spricht, kann hier nur angedeutet werden. Sie ist gewiss mit die Ursache, dass das Wort *Litanei* in unserem Sprachgebrauche eine unangenehme Nebenbedeutung erhalten hat.

Ich habe die soeben charakterisierte Eigentümlichkeit als eine formelle bezeichnet. Denn wenn ihr Ursprung psychologisch auch auf eine der Religion nicht ganz fremde Stimmung hinweist, so ist doch, wo das religiöse Motiv vor dem liturgischen, der unbefangene Sinn des wirklichen Beters vor dem litterarischen Interesse des Gebetbuchschreibers gewichen war, ihr Gebrauch im allgemeinen rein agendarisch, das heisst schematisch. Und doch sind die Epitheta Gottes im Texte von Hadrumetum auch in sachlicher Beziehung von hohem Interesse, wenn man sie nämlich auf die Auswahl hin untersucht, welche der Redaktor getroffen hat. Gewiss, sie stehen da als die Vehikel eines *Zaubers*, aber wie sehr unterscheiden sie sich in ihrer Einfachheit und Verständlichkeit von dem wüsten Durcheinander der meisten anderen *incantamenta*. Die Umgebung, in der sie stehen, soll uns nicht hindern, sie religiös zu würdigen. Man denke sich die Beschwörung des Dämons zu den trivialen Zwecken der schmachtenden Sehnsucht hinweg, und wir können uns einen Begriff machen von der Vorstellung, die der unbekannte Verfasser von Gott gehabt hat. Dass er ein Betrüger gewesen sei und sich der biblischen Wendungen mit Bewusstsein als Hokusfokus bedient habe, dieser

Verdacht ist ja nicht völlig ausgeschlossen; aber er lässt sich durch nichts begründen, und es wäre eine Verkennung der ungeheueren Macht, mit welcher der »abergläubische« Gedanke, in der Religion übernatürliche Kräfte zu besitzen, das Volksgemüt zu allen Zeiten beherrscht hat, wenn man die litterarischen Vertreter der Zauberei ohne weiteres für Schwindler erklären wollte. Unser Redaktor hat gerade wegen der verhältnismässigen Schlichtheit seiner Formeln einen Anspruch darauf, ernst genommen zu werden. Da fallen denn vor allem die Gedanken auf, welche die Allmacht Gottes bezeugen. Der Gott, durch den er den Dämon beschwört, ist ihm der Schöpfer, Erhalter und Beherrscher der Natur im weitesten Sinne; er hat natürlich die Kraft, den armseligen Geist des Grabes zu zermalmen. Aber neben dieser mehr den Sinnen als dem Gewissen imponierenden Auffassung Gottes, an der die religiöse Poesie des biblischen und nachbiblischen Judentums sich immer wieder erbaute,<sup>1</sup> hat sich der unbekannte Mann doch auch aus dem Besten des jüdischen Glaubens das Beste gerettet, den ethischen Gott des Prophetismus, der die Frommen absondert von den Frevlern, weil er das Böse hasst, und dessen »Furcht« der Anfang der Weisheit ist.

So ist die Tafel von Hadrumetum ein Denkmal des alexandrinischen Alten Testaments. Sie zeigt nicht nur, welchen gewaltigen formalen Einfluss die griechische Bibel, namentlich das Gesangbuch der griechischen Bibel, auf die Schichten gehabt hat, die ausserhalb des officiellen Schattens der Synagoge und Kirche lebten und sich deshalb der Geschichte gern entziehen, sie lässt uns auch ahnen, dass die ewigen Gedanken des Alten Testaments selbst da ihre Keimkraft nicht ganz verloren hatten, wo sie, spät und abseits, scheinbar unter die Dörnen gefallen waren.

---

<sup>1</sup> Für eine etwas entlegene Verwendung dieser Gedanken vergl. J. BERNAYS, Die heraklitischen Briefe, Berlin 1869, 29. Die Zauberpapyri bieten hierfür eine Menge von Belegen.

III.

Beiträge  
zur Sprachgeschichte der griechischen Bibel.

ἀνοίγω τὰ μνήματα ὑμῶν καὶ ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν  
μνημάτων ὑμῶν καὶ εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ  
Ἰσραήλ.



Seitdem man über die Sprache der griechischen Bibel zuerst nachgedacht hat, muss sich der heilige Text die sonderbarsten Meinungen gefallen lassen.

Es hat eine Zeit gegeben, in der man das Griechisch des Neuen Testaments für das wahrhaft klassische gehalten hat; natürlich, denn der heilige Geist, der sich der Apostel als seiner Schreibrohre bediente, konnte seine Gedanken nur in das würdigste Gewand kleiden. Diese Zeit ist vorbei: die fast zum Dogma erstarrte Lehre von der Inspiration zerbröckelt von Tag zu Tage mehr, und unter dem Schutte der ehrwürdigen Ruine warten die menschlichen Werke der frömmere Vorzeit unversehrt auf den entzückten Beschauer. Wer sich mit freiem Blicke dem Eindrucke hingibt, den die Sprache der ältesten Christen macht, für den ist es völlig sicher, dass das Griechisch des Neuen Testaments seine geschichtlichen Anknüpfungspunkte nicht in der Zeit des Epos und der attischen klassischen Litteratur hat. Paulus hat so wenig die Sprache der homerischen Gedichte oder der Tragiker und des Demosthenes geredet, wie Luther die Sprache des Nibelungenliedes.

Und doch fehlt noch viel, bis die Einwirkung des Inspirationsgedankens auf die Erforschung der altchristlichen Gracität beseitigt ist. Macht sie sich auch nicht mehr in jenem pathetischen Werturteile geltend, so zeigt sie sich doch in der heimlich weit verbreiteten Meinung, als repräsentiere »Das Neue Testament« sprachlich eine Einheit und eine Individualität: man glaubt die im Kanon enthaltenen Schriften als Gegenstand der Sprachforschung isolieren zu sollen und innerhalb dieses Bezirkes die Gesetze eines eigentümlichen »Sprachgeistes« nachweisen zu können. Darum kann man in theologischen Kommentaren

selbst bei religiös ganz neutralen Ausdrücken die Bemerkung finden, sie seien »neutestamentliche« ἀπαξ λεγόμενα,<sup>1</sup> und man liest in einer philologischen Untersuchung über die sprachlichen Verhältnisse der Atticisten bei einer eigentümlichen Struktur die missverständliche Notiz, »im N. T.« komme dergleichen nicht vor.<sup>2</sup> Oder es handelt sich darum, die Bedeutung eines Wortes in der Apostelgeschichte festzustellen; dasselbe steht im Neuen Testament noch öfter, aber in einem Sinne, der an der betreffenden Stelle bei weitem nicht so gut passt, wie ein anderer, der sich etwa aus Galen belegen lässt. Würde der Versuch, das »neutestamentliche« Lexikon aus Galen zu bereichern, nicht sofort auf den lebhaftesten Widerspruch derer stossen, denen der einheitliche, in sich abgeschlossene materiale und formale Charakter der »neutestamentlichen« Sprache feststeht? Sie würden die Behauptung entgegenhalten, »im Neuen Testament« werde jenes Wort in dem und dem Sinne gebraucht, also auch in der Apostelgeschichte.

In Hunderten von derartigen kleinen Bemerkungen der Litteratur deutet sich so die methodische Voraussetzung an,

<sup>1</sup> Wenn solche Bemerkungen nicht völlig nichtssagend sein sollen, so können sie nur dann einen Sinn haben, wenn vorausgesetzt ist, dass »der Sprachgeist des Neuen Testaments« bestimmte Wörter und Strukturen nicht liebe. Ganz anders verhält es sich natürlich mit der Notierung von ἀπαξ λεγόμενα eines bestimmten greifbaren Schriftstellers, wie z. B. des Paulus.

<sup>2</sup> W. SCHMID, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus III, Stuttgart 1893, 338. Es handelt sich dort um das zwischen Präposition und Nomen eingeschobene καί. Ich glaube nicht, dass SCHMID, dessen Buch für das Verständnis der biblischen Texte hochbedeutsam ist, die oben ange-deutete verkehrte Meinung, wenn er sie principiell entscheiden sollte, vertreten würde, zumal der Zusammenhang der citierten Stelle mich vermuten lässt, dass er »das N. T.« als volkstümliches Litteraturdenkmal hier der beabsichtigten Eleganz [?] des Älian entgegensetzen will. Aber diese Zusammenfassung der verschiedenen Schriften des Kanons unter den sprachwissenschaftlichen Begriff *Neues Testament* ist eine Mechanisierung. Wer sagt uns, dass z. B. Paulus nicht auch hier und da absichtlich nach Eleganz des Ausdrucks gestrebt hat? Gerade das angeblich nicht neutestamentliche μετὰ καί scheint mir Phil. 4<sub>3</sub> vorzuliegen (anders Act. Ap. 25<sub>23</sub> σύν τε — καί), vergl. ἅμα σύν 1 Thess. 4<sub>17</sub> u. 5<sub>10</sub>.

dass »das Neue Testament« ein sprachwissenschaftlicher Bezirk sei, etwa wie Herodot oder Polybius. Man überträgt den Begriff des Kanons auf die Sprache und konstruiert eine sakrale Gracität des Urchristentums.<sup>1</sup>

Es ist nur eine Erweiterung dieser Voraussetzung, wenn die »neutestamentliche« Gracität in den grösseren Zusammenhang einer »biblischen« Gracität hineingestellt wird. »Das Neue Testament« redet die Sprache der Septuaginta — in diesem ebenfalls sehr beliebten Satze liegt die doppelte Theorie, dass die LXX ein ihnen eigentümliches Idiom gesprochen haben und dass dasselbe dann auch den Männern des Neuen Testaments eigen gewesen sei. Würde diese Theorie auf die lexikalischen Elemente beschränkt, so hätte sie ein gewisses Recht. Aber sie wird auch auf die syntaktischen Verhältnisse ausgedehnt, und Eigentümlichkeiten z. B. der Prothesie des Paulus werden ohne weiteres durch den angeblich übereinstimmenden LXX-Gebrauch erklärt.

Die angedeutete Theorie ist in der Auslegung eine Grossmacht, und es soll nicht geleugnet werden, dass sie eines gewissen einschmeichelnden Charakters nicht entbehrt. Sie ist erbaulich, und mehr als das, sie ist bequem. Aber sie ist verkehrt. Sie mechanisiert die wundervolle Mannigfaltigkeit der sprachlichen Elemente der griechischen Bibel und kann weder sprachpsychologisch, noch historisch begründet werden. Sie erschwert das sprachliche Verständnis der biblischen Texte in demselben Masse, wie die Inspirationslehre überhaupt der

---

<sup>1</sup> Selbstverständlich hat die Sprache der ersten Christen eine Reihe von ihr eigentümlichen religiösen Begriffen, die sie zum Teil neu bildete, zum Teil aus vorhandenen Ausdrücken zu technischen Termini erhoben hat. Aber diese Thatsache ist nicht auf das Urchristentum zu beschränken, sondern zeigt sich bei allen neuen Kulturbewegungen: die Vertreter eigenartiger Gedanken bereichern die Sprache stets durch individuelle Begriffe. Diese Bereicherung erstreckt sich aber nicht auf die »Syntax«, deren Gesetze vielmehr auf neutralem Boden entstehen und sich modificieren.

geschichtlichen und der religiösen Wertung der heiligen Schrift hinderlich gewesen ist. Sie nimmt die im Kanon oder in den beiden Bänden des Kanons zusammengestellten Sprachdenkmäler, die unter den verschiedensten Bedingungen, zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten entstanden sind, als einheitliche Grösse hin und übersieht die Spuren, die von dem feierlichen Schritte der Jahrhunderte ihr stilles Zeugnis ablegen. Ich mache mir die Tragweite dieser Methode an einer Analogie klar. Wenn jemand den Kanon Muratori, ein paar Italafragmente, die Hauptschriften Tertullians, die Bekenntnisse Augustins, die lateinischen Katakombeninschriften der römischen Christen und eine alte lateinische Übersetzung des Josephus in einem grossen Corpus vereinigen und behaupten würde, hier hätte man Denkmäler »der« altkirchlichen Latinität, er würde auf denselben Abweg geraten sein, wie die Wanderer nach dem Trugbilde »der« biblischen Gräcität. Dass in jenem Corpus eine gewisse sprachliche Einheit vorhanden wäre, kann nicht in Abrede gestellt werden, aber diese Einheit würde nicht auf der Thatsache beruhen, dass es samt und sonders »kirchliche« Schriften sind, die man vor sich hat, sondern auf der trivialen Wahrheit, dass es samt und sonders spätlateinische Schriften sind. Genau so darf alles, was in der griechischen Bibel nach einer sprachlichen Einheit aussieht, nicht auf den zufälligen Umstand zurückgeführt werden, dass ihre Texte zwischen denselben Buchdeckeln des Kanons vereinigt sind. Die Einheit gründet sich lediglich auf den historischen Thatbestand, dass diese Texte sämtlich spätgriechisch sind. Die sprachliche Einheit der griechischen Bibel hebt sich ab auf dem Hintergrunde der klassischen, nicht der gleichzeitigen »profanen« Gräcität.

Für die Erforschung der griechischen Bibel gilt es daher, sich vor allen Dingen des methodischen Gedankens der sakralen Individualität ihrer Texte zu entschlagen. Indem wir den zum Dogma gewordenen Grundsatz ihrer sprachlichen Zusammenpferchung und Isolierung durchbrechen, müssen wir nach einer Erkenntnis der einzelnen, unter einander heterogenen Elemente des »biblischen« Griechisch streben und diese auf ihre historischen Grundlagen untersuchen.

Wir haben zu beginnen mit dem griechischen Alten Testament. Die LXX haben einen semitischen Text in ihre Sprache übersetzt. Diese Sprache war der ägyptisch-alexandrinische Dialekt. Aus beiden Thatsachen ergibt sich die Methode der Forschung.

Übersieht man, dass es eine Übersetzung ist, die wir vor uns haben, so gibt man damit ein wichtiges Erkenntnismittel ihres sprachlichen Charakters aus der Hand. Die Übersetzung ist methodisch sehr verschieden von dem, was wir heute so nennen. Vergleicht man die Arbeitsweise der alexandrinischen Theologen etwa mit der Methode, die WEIZSÄCKER bei der Übersetzung der Paulusbriefe angewandt hat, so wird der Unterschied sofort klar. War es Unbeholfenheit, war es Pietät, was jene Männer an vielen Stellen geleitet hat? Wer kann es wissen! Eines ist sicher, so unerhört der Gedanke, das heilige Buch einer anderen Sprache zugänglich zu machen, für die damalige Zeit gewesen ist, so hülflos mussten die Übersetzer sich fühlen, wenn sie etwa über die richtige Methode einer Übertragung aus dem Semitischen ins Griechische hätten Rechenschaft ablegen sollen. Sie haben in einer glücklichen natürlichen Unkenntnis hermeneutischer Gesetze<sup>1</sup> gearbeitet, und man muss staunen über das, was sie trotzdem geleistet haben. Die

<sup>1</sup> In ganz anderer Weise ist einige Jahrhunderte später ein wichtiges semitisches Werk ins Griechische umgearbeitet worden, die Urschrift des Jüdischen Krieges von Josephus. Er selbst berichtet in der Vorrede, dass er es zuerst in vaterländischer (d. h. aramäischer) Sprache verfasst habe. Bei der Umarbeitung zog er des griechischen Stiles wegen Mitarbeiter zu Rate (*c. Ap. I 9*), vergl. SCHÜRER I (1890) 60f. Wir haben hier also den Fall, dass mit der bewussten Absicht, griechische Eleganz zu erreichen, ein semitischer Text unter griechischer Kontrolle übersetzt worden ist. Streng genommen dürfte der Jüdische Krieg daher nicht als Quelle für den Stil des Semiten Josephus benutzt werden. Anders verhält es sich mit den Altertümern, wenn sie formell nicht ebenfalls redigiert sein sollten. Übrigens hat GUIL. SCHMIDT, *De Flavii Iosephi elocutione observationes criticae*, FLECK. Jahrb. Suppl. XX (1894) 514 ff. — höchst lehrreich für die Frage nach dem »Einflusse« des semitischen Sprachgefühles — nachgewiesen, dass sich bei Josephus höchstens ein einziger Hebraismus findet, noch dazu ein lexikalischer, der Gebrauch von *προστίθεσθαι* = *קָוַי*.

Hauptschwierigkeit lag für sie nicht in den lexikalischen, sondern in den syntaktischen Verhältnissen der Vorlage. An der Syntax des hebräischen Textes sind sie in vielen Fällen gestrauchelt; sie haben dem gravitatisch einherschreitenden Hebräer ihr leichtes heimatliches Gewand übergeworfen, ohne unter dessen Falten die welsche Eigenart der Bewegungen des Fremdlings verbergen zu können. So entstand ein papierenes semitisches Griechisch,<sup>1</sup> das weder vorher noch nachher ein Mensch gesprochen geschweige litterarisch vertreten hat.<sup>2</sup> Die Meinung, die Übersetzer hätten es bequem gehabt, weil ein längst vorhandenes »Judengriechisch« ihrer syntaktischen Aufgabe entgegen kam,<sup>3</sup> ist kaum zu halten. Wir haben ja aus Alexandria eine ganze Reihe anderer jüdischer Texte,<sup>4</sup> aber lassen sich

<sup>1</sup> Vergl. die Bemerkungen von WINER, adoptiert von SCHMIEDEL, WINER-SCHMIEDEL § 4, 1 b (S. 25 f.), über das von dem Übersetzer griechisch unabhängige Griechisch der lebendigen Volkssprache der Juden. Doch beachte man meine Notiz unten S. 69 Anm. 1.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 50 ff.

<sup>3</sup> Besonders J. WELLHAUSEN vertritt diese Meinung, vergl. seine Bemerkungen bei F. BLEEK, Einleitung in das A. T., Berlin 1878, 578 und schon Der Text der Bücher Samuelis untersucht, Göttingen 1871, 11. Gerade das Beispiel indessen, das er an der letzten Stelle anführt, ist für unsere Auffassung instruktiv. 1 Sam. 4<sub>2</sub> u. 3 steht zweimal das Verbum *πταίω*, das erste Mal intransitiv, das zweite Mal transitiv; es entspricht dort dem Niphal, hier dem Qal von *תגל*. WELLHAUSEN hält es mit Recht für unglaublich, dass die LXX »nicht Willens oder im Stande gewesen wären,« den »Unterschied zwischen Qal und Hifil u. s. w.« durch zwei griechische Wörter auszudrücken. Wenn er aber das zweimalige *πταίω* in der verschiedenen Bedeutung auf den schon vorhandenen Sprachgebrauch der Volksgenossen der LXX (d. h. im Zusammenhange: der alexandrinischen Juden) zurückführt, so übersieht er, dass *πταίω* auch im transitiven Sinne griechisch ist. Die LXX vermieden einen Wechsel des Verbuns, weil sie dieselbe hebräische Wurzel durch dasselbe griechische Wort wiedergeben wollten, und ein Grieche konnte in diesem Falle nichts dagegen einwenden. — Von einer anderen Eigentümlichkeit der LXX, dem stehenden Gebrauche »des griechischen Aoristes als Inchoativ entsprechend dem hebräischen Perfectum«, gibt WELLHAUSEN selbst zu, dass »hier das classische Hellenisch Anknüpfungspunkte bot.«

<sup>4</sup> Zu den hierher gehörenden litterarischen Quellen sind neuerdings Fragmente von Aktenstücken getreten, die sich auf den jüdischen Krieg

ihre Eigenheiten nur im entferntesten mit den im Augenblicke entstandenen Sonderbarkeiten der LXX vergleichen? <sup>1</sup> Bis wirkliche Denkmäler eines originalen Judengriechisch nachgewiesen werden, muss es gestattet sein, die an sich wahrscheinliche Vermutung, dass es nie als lebendige Sprache existiert habe, weiter zu vertreten.

Trajans beziehen und jedenfalls von einem alexandrinischen Juden verfasst sind: *Pap. Par.* 68 (*Notices* XVIII 2 S. 383 ff.) und *Pap. Lond.* 1 (KENYON 229 f.); vergl. SCHÜRER I 53, näheres und neue Lesung bei U. WILCKEN, Ein Aktenstück zum jüdischen Kriege Trajans, *Hermes* XXVII (1892) 464 ff. (siehe schon *Hermes* XXII [1887] 487), dazu GGA 1894, 749. Auch *Pap. Berol.* 8111 (BU XI S. 333 Nr. 341) gehört dazu. Ich kann mit dem besten Willen nicht finden, dass sich der leider nicht sehr grosse lesbare Teil der Fragmente sprachlich im geringsten von den nichtjüdischen gleichzeitigen Papyri unterscheidet. — Die Fragmente bieten, auch abgesehen von ihrem historischen Werte, einiges Interessante. Ich nenne *κωστωδία* (Mt. 27<sup>65</sup> f., 28<sup>11</sup> *κωστωδία*, Mt. 27<sup>66</sup> Cod. A *κωστωδία*; Cod. D schreibt *κουστωδία*), *ἀχρεῖοι δοῦλοι* (Luc. 17<sup>10</sup> vergl. Mt. 25<sup>30</sup>). In den ὄσιοι Ἰουδαῖοι mit WILCKEN gerade Nachfolger der *Ἀσιταῖοι* der Makkabäerzeit zu erblicken, empfiehlt sich kaum; der Ausdruck bezeichnet nicht eine Richtung innerhalb des alexandrinischen Judentums, sondern ist wohl allgemeine ehrende Selbstbezeichnung. — WILCKEN hat übrigens auch die Veröffentlichung eines anderen Papyrusfragments in Aussicht gestellt (*Hermes* XXVII 474), welches einen Bericht über den Empfang einer jüdischen Gesandtschaft beim Kaiser Claudius in Rom enthält.

<sup>1</sup> Von der höchsten Bedeutung ist in dieser Frage das sprachliche Verhältnis des Sirachprologes zu der folgenden Übersetzung des Buches (vergl. das ähnliche Verhältnis des Lukasprologes zu den Hauptbestandteilen des Evangeliums, unten S. 71 Anm. 1). Der Prolog ist lang genug, um eine erfolgreiche Vergleichung zu gestatten; niemand wird sich des Eindruckes erwehren können, dass hier ein alexandrinischer Grieche, nachher ein verkleideter Semite redet. Der Übersetzer selbst hat das richtige Gefühl gehabt, wie sehr eine solche Gräcisierung eines semitischen Textes sich vom Griechischen — und das ist die von ihm gesprochene und im Prologe geschriebene Sprache — unterscheidet. Er bittet um Nachsicht, wenn sein Werk trotz des aufgewandten Fleisses den Eindruck mache *τισὶ τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν· οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῆ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν*. Wer den griechischen Sirach zu den Denkmälern eines als lebendige Sprache aufgefassten »Judengriechisch« rechnet, muss nachweisen, weshalb der Übersetzer, wo er nicht als Übersetzer redet, Alexandrinergrüchisch spricht.

So ist die Thatsache, dass das alexandrinische Alte Testament Übersetzung ist, von grundlegender Wichtigkeit für seine syntaktische Gesamtbeurteilung. Aus seinen »Hebraismen« lässt sich nichts für die von den gleichzeitigen hellenistischen Juden wirklich gesprochene Sprache entnehmen; sie sind nichts weiter, als Belege für die völlige Verschiedenheit der semitischen und der griechischen Syntax. Eine andere Frage ist, ob sie nicht etwa auf die Leser der Folgezeit sprachlich eingewirkt haben; es könnte ja sein, dass das papierene Judengriechisch bei immer wiederholtem Lesen das Sprachgefühl der späteren Juden und der ersten Christen beeinflusst und umgebildet habe. Für gewisse lexikalische Erscheinungen ist diese Vermutung natürlich ohne weiteres zu begründen; die originalgriechischen Apokryphen des A. T., Philo, Josephus, Paulus, die altchristlichen Epistolographen bewegen sich mehr oder weniger alle in dem religiös-ethischen Begriffsschatze, den die LXX boten. Es ist auch sehr wohl denkbar, dass gewisse aus den Psalmen oder dem Gesetze geläufige Formeln und formelhafte Wendungen von dem einen oder anderen adoptiert wurden oder dass das litterarische Pathos hier und da einmal absichtlich die harte fremdartige Feierlichkeit der für *biblisch* gehaltenen Redeweise nachahmte. Aber ein principieller Einfluss der LXX auf das syntaktische das heisst logische Empfinden eines Kleinasiaten oder Abendländers ist unwahrscheinlich, und es ist höchst gewagt, gewisse grammatische Erscheinungen z. B. der Paulusbriefe ohne weiteres mit zufälligen Ähnlichkeiten der Bibelübersetzung zusammenzustellen. Eine genauere Erforschung der alexandrinischen Gracität wird übrigens, wie bereits angedeutet, ergeben, dass weit mehr angebliche Hebraismen der LXX, als man gewöhnlich annimmt, thatsächlich ägyptische oder gemeingriechische Spracherscheinungen sind.<sup>1</sup>

Damit sind wir auf den zweiten Punkt gekommen: die siebenzig Dolmetscher haben von Hause aus das ägyptische

---

<sup>1</sup> Nachweise für den griechischen Charakter angeblicher Hebraismen bei Josephus von U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF u. GUIL. SCHMIDT in der citierten Studie des letzteren 515 f. u. 421. — Vergl. schon oben S. 45.



Griechisch der Ptolemäerzeit geredet und geschrieben. Mussten sie es als Übersetzer in syntaktischer Hinsicht oft verbergen oder verkleiden, so konnten sie bei der lexikalischen Arbeit um so ungezwungener aus dem reichen Begriffsschatze ihrer hochkultivierten Umgebung der bunten Mannigfaltigkeit der Bibel gerecht werden. So ist denn ihr Werk eine der wichtigsten Urkunden der ägyptischen Gräcität.<sup>1</sup> Umgekehrt wird das Verständnis seines spezifisch ägyptischen Charakters nur durch einen Vergleich mit alle dem ermöglicht, was wir von der Ptolemäerzeit ab bis etwa auf Origenes<sup>2</sup> an Schriftdenkmälern des griechischen Ägyptens besitzen. Seitdem F. W. STURZ<sup>3</sup> seine Studien hierüber angestellt hat, ist nahezu ein Jahrhundert vergangen, das eine Unzahl neuer Quellen erschlossen hat. Schon eine methodische Verwertung der ägyptischen griechischen Inschriften konnte der Septuaginta-Forschung neues Blut zuführen; neuerdings sind wir durch die Papyrusfunde in die Lage versetzt, den ägyptischen Dialekt durch Jahrhunderte hindurch sozusagen urkundlich kontrollieren zu können. Ein grosser Teil der Papyri, für uns jedenfalls der wertvollste, stammt aus der Ptolemäerzeit selbst; diese ehrwürdigen Blätter sind im Original genau so alt, wie das in jungen Abschriften auf uns gekommene Werk der jüdischen Übersetzer.<sup>4</sup> Es ist ein eigenartiges Gefühl der reizvollsten Unmittelbarkeit, ich möchte sagen der auferstandenen historischen Wirklichkeit, das uns ergreift, wenn wir diese Blätter betrachten: so haben

<sup>1</sup> Vergl. die Bemerkungen von BURESCH, Rhein. Mus. für Philologie N. F. XLVI (1891) 208 ff.

<sup>2</sup> In der reichen patristischen Litteratur aus Ägypten steckt viel Material für die Erforschung der ägyptischen Gräcität. Man soll sich hier den »Einfluss« namentlich des Lexikons der LXX nicht allzugross vorstellen. Vieles haben die ägyptischen Väter wohl noch aus der lebendigen Umgangssprache ihrer Zeit gehabt, und man braucht nicht immer Entlehnungen aus den LXX anzunehmen. Zur Kontrolle können die Papyri des 2. u. 3. Jahrhunderts n. Chr. dienen.

<sup>3</sup> *De dialecto Macedonica et Alexandrina liber*, Lipsiae 1808.

<sup>4</sup> Selbst aus der Zeit des in der LXX-Legende so wichtigen Ptolemäus II. Philadelphus besitzen wir Papyri.

auch die Siebzig, die vielgenannten, die unnahbaren, geschrieben, auf dasselbe Material, mit denselben Buchstaben und in derselben Sprache. Über ihr Werk ist eine inhaltreiche Geschichte von zwanzig Jahrhunderten dahingezogen; hervorgegangen aus einem so wirkungsvollen Selbstbewusstsein des Judentums, wie es nie wieder erreicht worden ist, hat es dem Christentume Weltreligion werden helfen; es hat den Scharfsinn und die Sorgfalt der jungen christlichen Theologie beschäftigt und war in Bibliotheken zu finden, wo man den Homer und den Cicero vergeblich gesucht hätte; dann war es scheinbar vergessen, aber in seinen Tochterübersetzungen beherrschte es doch die vielsprachige Christenheit; — verstümmelt, nicht in der ursprünglichen Wahrheit ist es uns von der Vorzeit übergeben und bietet der Rätsel und Aufgaben so viele, dass nicht nur die fertige Unwissenheit, sondern oft auch die Resignation der Besten nicht herantreten mag. Inzwischen ruhten jene gleichaltrigen Papyrusurkunden in ihren Gräbern und unter dem sich häufenden Schutte; aber unser suchendes Zeitalter hat sie erstehen lassen, und was sie dankbar aus der Vergangenheit berichten, das kommt auch dem Verständnisse des griechischen Alten Testaments zu gute. Sie gewähren uns Einblicke in das hochentwickelte Kulturleben der Ptolemäerzeit; wir lernen die gespreizte Sprache des Hofes, die technischen Ausdrücke der Industrie, des Ackerbaus und des Rechts kennen, wir blicken ins Innere des Serapisklosters und in die vor der Geschichte sich versteckenden Verhältnisse der Familie. Wir hören das Volk und die Beamten reden, unbefangen, weil ohne die Absicht Litteratur zu machen. Eingaben und Bescheide, Briefe, Rechnungen und Quittungen — das sind im wesentlichen die alten Blätter; der Historiker der Staatsaktionen wird sie enttäuscht beiseite legen, und nur dem Erforscher der Litteratur bieten sich Autorenfragmente von allgemeinerer Bedeutung. Aber trotz des zunächst trivial erscheinenden Inhaltes sind die Papyri für das Verständnis der LXX-Sprache von der höchsten Wichtigkeit,<sup>1</sup> weil sie unmittelbare Quellen sind, weil dieselben

<sup>1</sup> Auch in formeller Hinsicht dürfte wenigstens ein Teil der Papyri für die LXX von Bedeutung sein. Ich meine die von geschulten Kanzlei-

Verhältnisse des Lebens auch in der Bibel zur Sprache kommen und ins ägyptische Griechisch übersetzt worden sind. Natürlich werden auch die dunkelen Texte der Papyri durch die LXX oft ihr Licht erhalten; einsichtige Herausgeber haben daher auch begonnen, die LXX heranzuziehen, und ich glaube, dass sich hierdurch noch vieles erreichen liesse. Mit einigen der folgenden Artikel hoffe ich umgekehrt den Wert der ägyptischen Papyri und Inschriften für die Erforschung der LXX glaubhaft gemacht zu haben. Ich habe im wesentlichen die vorchristlichen Quellen<sup>1</sup> herangezogen; aber auch die aus der früheren Kaiserzeit werden sicher noch reiche Ausbeute gewähren. Eine Beobachtung scheint mir über jeden Zweifel erhaben zu sein: die Vorliebe der Übersetzer für die technischen Ausdrücke ihrer Umgebung. Auch sie verstanden es, den Ägyptern ihre Schätze zu entwenden. Technische, manchmal auch nichttechnische Begriffe der hebräischen Vorlage haben sie gern durch technische Begriffe der Ptolemäerzeit wiedergegeben.<sup>2</sup> Dadurch haben sie die Bibel hier und da nicht nur ägyptisiert, sondern von ihrem Standpunkte aus auch modernisiert. Manche Sonderbarkeiten, aus denen man sonst gar eine Differenz des ihnen

beamten geschriebenen, mit den LXX etwa gleichzeitigen offiziellen Bescheide. Während die Orthographie der Briefe und ähnlicher Privaturkunden wie bei uns zum Teil sehr willkürlich ist, scheint mir hier eine gewisse Einheitlichkeit vorhanden zu sein. Man wird annehmen dürfen, dass die LXX als »Gebildete« sich der officiellen Orthographie ihrer Umgebung befleissigten. — Auf die Papyri haben in der LXX-Forschung bereits verwiesen H. W. J. THIERSCH, *de Pentateuchi versione Alexandrina libri tres*, Erlangae 1841, 87 ff., neuerdings B. JACOB, Das Buch Esther bei den LXX, ZAW X (1890) 241 ff. Für die Kritik des Aristeasbriefes sind die Papyri ebenfalls von hohem Werte; Winke geben die Schriften von GIAC. LUMBROSO.

<sup>1</sup> U. WILCKEN bereitet eine Sammlung der Ptolemäertexte vor (DLZ XIV [1893] 265). Bis dahin sind wir auf die in den verschiedenen Ausgaben zerstreuten, zum Teil schwer benutzbaren Texte angewiesen.

<sup>2</sup> Besonders lehrreich ist, dass Begriffe der Hofsprache zum Ausdruck religiöser Verhältnisse herangezogen wurden, umgekehrt wie bei uns der Servilismus und die Ironie z. B. das Wort *Gnade* profanieren. Auch die Begriffe der Rechtssprache erlangten eine hohe Bedeutung im religiösen Gebrauche.

vorliegenden Textes von dem unsrigen wittern könnte, erklären sich, wie mir scheint, durch jenes Bestreben, sich den Ägyptern verständlich zu machen. Vom Standpunkte des modernen Übersetzers aus ist dieses Bestreben natürlich unberechtigt; die antiken Gelehrten, die den Begriff »historisch« nicht kannten, haben ganz naiv gearbeitet, und wenn man ihnen deshalb die Verwischung mancher zeitlichen und örtlichen Besonderheiten der Bibel<sup>1</sup> verzeihen kann, so wird man auf der anderen Seite das Geschick bewundern dürfen, mit dem sie ihre falsch gestellte Aufgabe zu lösen suchten. Für ein künftiges Lexikon der LXX<sup>2</sup> ergibt sich aus solchen Beobachtungen die Forderung, sich mit der Aufstellung von Gleichungen nicht zu begnügen; in gewissen Fällen entspricht das gewählte griechische Wort durchaus nicht der hebräischen Vorlage, und es wäre ein schwerer Irrtum, wollte man überall annehmen, die LXX hätten dieses oder jenes Wort im Sinne des betreffenden hebräischen gebraucht. Sehr oft haben die LXX die Vorlage nicht übersetzt, sondern ersetzt, und die wirkliche Bedeutung des Ersatzwortes kann natürlich nur aus der ägyptischen Gräcität heraus ermittelt werden. Ein LXX-Lexikon wird nur dann Anspruch auf Brauchbarkeit erheben können, wenn es zu jedem Worte mitteilt, was sich etwa aus den ägyptischen Quellen ermitteln lässt. An einigen Stellen haben die Übersetzer die Vorlage

<sup>1</sup> Ganz ähnliche Modernisierungen und Germanisierungen technischer Begriffe finden sich auch in Luthers Übersetzung. Luther hat auch manche religiös-ethisch wichtige Begriffe bei scheinbar wörtlicher Übersetzung dogmatisch nüanciert; mir ist immer besonders lehrreich gewesen seine Übersetzung des paulinischen *υἱοὶ θεοῦ* durch *Kinder Gottes*, des *υἱὸς θεοῦ* durch *Sohn Gottes*. Das dogmatische Gefühl sträubte sich gegen eine gleichartige Übersetzung von *υἱός* in beiden Fällen: es wollte weder die Christen *Söhne Gottes*, noch den Herrn *das Kind Gottes* nennen und differenzierte daher das Wort *υἱός*. Man erinnere sich auch der Übersetzung *νοῦνα* 2 Cor. 10<sup>5</sup> durch *Vernunft*, wodurch der Satz *fides praecedat intellectum* biblisch belegt wurde.

<sup>2</sup> Das himmelschreiende Bedürfnis eines LXX-Lexikons sollte nicht durch den Hinweis auf den traurigen Zustand des Textes abgefertigt werden. Für die Textkritik ist die Kenntnis der lexikalischen Verhältnisse doch selbst eine Vorbedingung.

nicht mehr verstanden; man denke nur an die Fälle, in denen sie hebräische Wörter, auch Nichteigennamen, einfach transkribieren. Aber im allgemeinen haben sie gut hebräisch gekonnt oder sind doch gut beraten worden. Wenn sich nun durch eine Vergleichung ihrer Übersetzung mit der Vorlage eine Verschiedenheit der Bedeutungen des hebräischen und des griechischen Wortes ergeben sollte, so darf hieraus nicht ohne weiteres auf einen Mangel an Verständnis geschlossen werden: nicht selten verraten gerade solche Fälle den nachdenklichen Fleiss der Gelehrten.

Was von der Erforschung der LXX im engeren Sinne gilt, das muss auch bei den sonstigen Übersetzungen semitischer Vorlagen ins Griechische beachtet werden. Für Eigentümlichkeiten der Syntax und des Stiles ist zunächst nicht ein angebliches Judengriechisch der Übersetzer, sondern der Zustand der Vorlage verantwortlich zu machen. Nicht nur viele der alttestamentlichen Apokryphen sind nach diesem Grundsatz sprachlich zu beurteilen, sondern auch die synoptischen Evangelien, soweit sie Bestandteile umfassen, die ursprünglich aramäisch gedacht und gesprochen sind.<sup>1</sup> Schon für die hierhergehörenden Apokryphen ist die Aufgabe erschwert durch das Fehlen der Vorlage; aber an manchen Stellen wird der Forscher, der von den LXX herkommt, die Vorlage mit einiger Sicherheit rekonstruieren und sich damit das notwendigste Hilfsmittel wenigstens einigermaßen verschaffen

<sup>1</sup> Der These von WINER und SCHMEDEL (an der oben S. 62 Anm. 1 genannten Stelle), zur Ermittlung des »unabhängigen« (im Gegensatze zu dem durch die Vorlage gebundenen LXX-Griechisch) Griechisch der Juden müsse man sich »an den erzählenden Stil der Apokryphen, der Evangelien und der Apostelgeschichte« halten, kann ich nicht zustimmen. Unter »den« Apokryphen und »den« Evangelien finden sich doch starke Bestandteile, die als Übersetzungen ebensowenig »unabhängig« sind, wie das Werk der LXX. — Auch bei einigen Teilen der Apokalypse des Johannes muss wohl die Frage gestellt werden, ob sie nicht irgendwie auf eine semitische Vorlage zurückgehen.

können. Ungünstiger steht die Sache bei den synoptischen Worten Jesu sowie seiner Freunde und Gegner, die zum ursprünglichsten Bestande der vorhellenistischen Evangelienüberlieferung gehört haben. Wir wissen über die Übersetzung dieser ursprünglich im palästinensischen Volksidiom gesprochenen und weitergegebenen Stücke ins Griechische nichts Näheres, nur das, was sich dem dreifachen Texte selbst ablauschen lässt: »man verdolmetschte ., so gut es ging«. <sup>1</sup> Ich bin nicht im stande zu beurteilen, inwieweit eine Rückübersetzung ins Aramäische die Semitismen, die in den drei Texten mehr oder minder stark zu Tage treten, verständlich machen würde, und fürchte, dass auch der Textzustand gerade in wichtigen Kleinigkeiten die Lösung der Aufgabe in ähnlicher Weise erschwert, wie die wilde Überlieferung mancher Teile der LXX die Erkenntnis ihres Griechisch hindert. Aber gethan werden muss das Werk: der Schleier, der für den Gräcisten über dem Abbilde der evangelischen Worte ruht, kann von der geweihten Hand des Kenners wenn nicht fortgezogen so doch leise gehoben werden. <sup>2</sup> Bis dahin sollte man sich vor dem Wahne <sup>3</sup> hüten, als hätte ein antiochenischer oder ephe-

<sup>1</sup> JÜLICHER, Einleitung in das N. T., 1. u. 2. Aufl., Freib. i. B. u. Leipzig 1894, 235. — Wir haben uns diese Übersetzerthätigkeit jedenfalls ganz anders zu denken, als die in demselben Halbjahrhundert vorgenommene, »wissenschaftliche« könnte man sagen, Übersetzung des aramäischen Jüdischen Krieges des Josephus, vergl. oben S. 61 Anm. 1. Josephus wollte dem litterarischen Publikum imponieren, die Logienübersetzer wollten den griechischen Christen den Herrn vor die Augen malen. Was dem Geschmacke der lesenden Gebildeten barbarisch vorgekommen wäre, das machte auf die Griechen, die Jesum sehen wollten, den Eindruck des Echten und Verehrungswürdigen, des *Biblischen*.

<sup>2</sup> Ich denke z. B. an das, was bei WELLHAUSEN, Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin 1894, 312 in der ersten Anmerkung geschrieben steht.

<sup>3</sup> Auch vor der unmethodischen Art, Eigentümlichkeiten z. B. der Diktion des Paulus durch Verweis auf äusserliche Ähnlichkeiten bei den Synoptikern zu erklären. Wie völlig verschieden ist, um ein instruktives Beispiel zu nennen, das synoptische ἐν τῷ ἀρχοντι τῶν δαιμονίων (Marc. 3<sup>22</sup> etc.) von dem paulinischen ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ! Vergl. meine Schrift Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu« untersucht, 15 u. 60.

sischer Christ, und wenn er wie Paulus dem Judentume entstammte, jemals so gesprochen, wie er vielleicht die Logiensammlung übersetzte, beglückt und beengt durch das scheue Gefühl, die heiligen Worte des Sohnes Gottes den Griechen vermitteln zu dürfen. Vielleicht beruht, was bei den LXX naiver Absichtslosigkeit entsprang, bei den Übersetzern der Herrnworte auf einer bewussten oder unbewussten liturgischen Stimmung; sie kannten von ihrem Bibellesen her die feierliche Altertümlichkeit des Klanges der Propheten- und Psalmworte: wie zu den Alten geredet war, so liessen sie auch den Herrn reden, zumal die Vorlage sie dazu aufforderte; sie selbst redeten anders,<sup>1</sup> auch Paulus redete anders,<sup>2</sup> aber Er war ja auch ein anderer, als die Seinen.

Deutlich hebt sich von den Übersetzungen oder doch auf eine Übersetzung zurückgehenden Teilen der biblischen Schriften die andere, originalgriechische Hauptgruppe ab. Alexandriner, Palästinenser und Kleinasiaten sind ihre Verfasser. Wer will behaupten, dass die Juden unter ihnen, abgesehen von den Palästinensern, von Hause aus samt und sonders aramäisch oder gar hebräisch gesprochen haben? Die Möglichkeit, dass bei den jüdischen Alexandrinern und Kleinasiaten Kenntnis eines semitischen Dialektes vorauszusetzen ist, darf nicht zu einem Grundprincipe ihrer sprachgeschichtlichen Gesamtbeurteilung erhoben werden. Mir scheint, man folgert allzu rasch, mehr poetisch als nüchtern, aus ihrer nationalen Zugehörigkeit zum Judentume ein gleichsam angeborenes semitisches Sprachgefühl. Aber die

---

<sup>1</sup> Man vergleiche den Prolog des Evangeliums nach Lukas. Es ist mir nicht bekannt, ob die Aufgabe schon gelöst ist, die übernommenen und die selbständigen Teile der Evangelien einer sprachvergleichenden Untersuchung zu unterziehen. Notwendig ist sie, dankbar auch.

<sup>2</sup> Auch in solchen Fällen, wo Paulus LXX-Citate nicht durch eine ausdrückliche Citationsformel einleitet oder sonst kenntlich macht, veraten sie sich nicht selten dem Leser durch den Klang. Sie heben sich von dem Paulustexte ab, wie etwa Luthercite von dem übrigen Texte einer modernen Streitbroschüre.

Mehrzahl der hellenistischen Diaspora-Juden wird von Hause aus griechisch gesprochen haben; wer die heilige Sprache der Väter verstand, der hatte sie eben später hinzulernt.<sup>1</sup> Die Möglichkeit, dass sein Hebräisch gräcisiert wurde, ist grösser, als dass sein Griechisch hebraisiert wurde. Weshalb ist denn eigentlich das griechische Alte Testament geschaffen worden? Weshalb fertigte man, nachdem die alexandrinische Übersetzung verdächtig geworden war, neue griechische Übersetzungen an? Weshalb haben wir selbst da, wo die Juden ganz unter sich waren, in den römischen Katakomben, jüdische Inschriften in griechischer Sprache?<sup>2</sup> Das hellenistische Judentum sprach griechisch, betete griechisch, sang griechische Psalmen, schrieb griechisch und producierte griechische Litteratur; seine besten Geister haben auch griechisch gedacht.<sup>3</sup> So mag man denn immerhin bei der Beurteilung der Gräcität eines palästinensischen Schriftstellers den leider sehr unkontrollierbaren Einfluss seines semitischen »Sprachgeföhles« mit in die Wagschale legen, bei den anderen ist diese Methode unberechtigt. Wie sollte der semitische »Sprachgeist« über sie gekommen sein? Und erst gar über die altchristlichen Autoren, die etwa dem Heidentume entstammten?

Dieser Geist soll bleiben, wo er sich heimisch fühlt; der Erforscher der Gräcität des Paulus und der neutestamentlichen Epistolographen muss ihn beschworen haben, wenn er ihr wirkliches Gesicht sehen will. Wir haben von der sprachhistorischen Umgebung dieser Autoren auszugehen, nicht von einem unwahrscheinlichen und im besten Falle undefinierbaren sprachlichen Traducianismus. Die Quellen, aus denen wir die Kenntnis der sprachhistorischen Umgebung schöpfen können,

<sup>1</sup> So wird es sich z. B. bei Paulus verhalten, der nach Act. Ap. 21 10 in »hebräischem Dialekte« reden konnte. Gemeint ist wohl das Aramäische.

<sup>2</sup> Soviel ich weiss, sind ausserhalb Palästinas erst vom 6. Jahrh. n. Chr. ab hebräische Inschriften der Juden bekannt; vergl. SCHÜRER II 543 und überhaupt die dortigen Nachweise.

<sup>3</sup> Schon Aristoteles freute sich, in einem Juden aus Cölesyrien einen Mann kennen zu lernen, der Ἑλληνικὸς ἦν, οὐ τῆ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ ψυχῆ (Joseph. c. Ap. I 22).



sind reichlich genug vorhanden. Für das Lexikon kommt vor allem in Betracht die alexandrinische Bibel; sie gehört zur Umgebung der Leute, einerlei ob sie in Alexandria, Kleinasien oder Europa schrieben, weil sie das internationale Erbauungsbuch des hellenistischen Judentums und des Urchristentums war. Freilich sollte man sich stets die Frage vorlegen, ob die Begriffe der LXX, wenn sie von den Späteren angewandt wurden, bei diesen nicht etwa bereits eine Umbildung der Bedeutung erfahren hatten. So wenig das Lexikon der LXX aus einfachen Gleichungen der griechischen Wörter und ihrer hebräischen Vorlagen konstituiert werden darf, so wenig dürfen jüdische oder altchristliche Ausdrücke, die sich bereits bei den LXX finden, deshalb ohne weiteres mit diesen gleichgesetzt werden. Selbst bei ausdrücklichen Citaten ist stets mit der Annahme zu rechnen, dass in die alten Formen ein neuer Inhalt gegossen ist. Die Geschichte der religiösen — und nicht nur der religiösen — Begriffe zeigt, dass sie immer die Neigung haben, sich zu bereichern oder zu entleeren, jedenfalls aber stets sich abzuwandeln.<sup>1</sup> Nehmen wir den Begriff *Geist*. Paulus, Augustin, Luther, Servet, der moderne Laienrationalismus, sie alle fassen ihn anders, und selbst dem historisch geschulten Exegeten fällt es schwer, sich von den Einflüssen der philosophischen Denkweise seines Jahrhunderts zu befreien, wenn er die biblischen Vorstellungen über den *Geist* beschreiben soll. Wie anders stellten sich wohl die Kolosser die *Engel* vor, als der von Kind auf unter dem mächtigen Eindrucke der kirchlichen Kunsttradition stehende zu seinem Schutzengel betende katholische Handwerksbursche! Welche Wandlungen hat in der Geschichte der Christenheit der Begriff *Gott* durchgemacht, von der massivsten Vermenschlichung bis hinauf zur schüchternsten Spiritualisierung! Man könnte Religionsgeschichte schreiben als Geschichte der religiösen Begriffe, oder richtiger, man soll die Geschichte der religiösen Begriffe als ein Kapitel Religionsgeschichte auffassen. Im Verhältnisse zu dem im hebräischen Alten Testamente sich beurkundenden gewaltigen

<sup>1</sup> Feine Bemerkungen hierüber bei J. FREUDENTHAL, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft, Breslau 1869, 26 f.

religionshistorischen Prozesse stellt das Werk der LXX eine völlig andere Phase dar; es schliesst nicht die israelitische Religionsgeschichte ab, sondern steht am Anfange der jüdischen, und der Satz, dass das Neue Testament seine Anknüpfungspunkte im Alten habe, ist nur richtig, wenn man das Alte Testament meint, wie man es im Zeitalter Jesu las und verstand. Selbst das griechische Alte Testament wurde in der Kaiserzeit nicht mehr so verstanden, wie unter den Ptolemäern, und ein römischer Heidenchrist las es natürlich wieder anders, als etwa Paulus. Man kann bei dem paulinischen Begriffe des *Glaubens* deutlich sehen, was ich meine. Ob Paulus ihn entdeckt hat oder nicht, kann uns jetzt gleichgültig sein. Jedenfalls glaubte er ihn in seiner Bibel zu finden, und äusserlich betrachtet hatte er recht. Thatsächlich aber ist sein Glaubensbegriff ein anderer; niemand wird die *πίστις* der LXX mit der *πίστις* des Paulus identifizieren. Dieselbe Abwandlung ist auch bei anderen Begriffen deutlich, bei allen ist sie wenigstens principiell als möglich zu setzen, und diese Möglichkeit fordert genaue Prüfung; ich erinnere z. B. an *Geist, Fleisch, Leben, Tod, Gesetz, Werke, Engel, Hölle, Gericht, Opfer, Gerechtigkeit, Liebe*. Auch bei den religiös-ethisch neutraleren Ausdrücken hat das biblische Lexikon sich die gleiche Frage zu stellen. Die Männer des Neuen Testaments brachten wie die alexandrinischen Übersetzer aus ihrer »profanen« Umgebung die verschiedensten ausserbiblischen Elemente der Gedankenwelt und der Sprache mit.

Darum genügt es nicht, dass wir bei der Erklärung der altchristlichen Schriften uns auf die LXX beziehen oder auf den möglicherweise differenzierten Begriffsschatz der LXX, wir müssen die wirkliche Umgebung der neutestamentlichen Autoren kennen zu lernen suchen. Wie wollte man auch sonst die Untersuchung jener möglichen Differenzierungen erschöpfend anstellen? Würden wir uns auf die LXX beschränken oder gar auf künstlich versteinerte LXX-Begriffe, was wäre das anders, als eine Koncession an die Legende von dem »biblischen« Griechisch? Aus den engen und schwer zu beleuchtenden Räumen des Kanons wollen die altchristlichen Schriften unter die Sonne und den blauen Himmel ihrer Heimat und ihrer

Zeit gestellt werden. Hier finden sie Genossen ihrer Sprache, vielleicht auch Genossen ihrer Gedanken. Hier reihen sie sich sofort der mächtigen Erscheinung der *κοινή* ein. Aber auch diese Thatsache darf nach mehreren Seiten hin nicht mechanisch aufgefasst werden. Man darf sich weder die *κοινή* vorstellen als ein einheitliches Ganzes, noch die altchristlichen Autoren samt und sonders in eine Reihe stellen mit einer deutlichen Einzelercheinung wie Polybius. Bei aller Blutsverwandtschaft mit den litterarischen Vertretern des Weltgriechisch fehlen den altchristlichen Griechen doch nicht charakteristische Eigenzüge. Elemente der Vulgärsprache verraten die Abstammung von den gesunden Kreisen, an die sich das Evangelium wandte; in neuen technischen Begriffen kündigt sich kraftvoll die siegreiche Zukunft der unscheinbaren Bruderschaften an, und die Apostel der zweiten und dritten Generation reden in den verstandenen oder unverstandenen Wendungen des »grossen Sprachbildners«<sup>1</sup> Paulus.

So genügt es denn ebenfalls nicht, wenn wir die gleichzeitige »profane« Litteratur lexikalisch und grammatisch werten. Sie wird gewiss die lehrreichsten Aufschlüsse gewähren, aber sie hat für die Sprache der altchristlichen Autoren doch nur eine sekundäre Bedeutung, wenn wir sie mit den unmittelbaren Quellen vergleichen, die sich uns darbieten. Ich meine die Inschriften der Kaiserzeit. Wie wir unsere Septuagintadrucke neben die Ptolemäerpapyri legen müssen, so haben wir das Neue Testament zu lesen über den aufgeschlagenen Folianten der Inschriftensammlungen. Die klassischen Autoren besitzen wir nur in der Überlieferung einer unzuverlässigen späteren Zeit; für alle sogenannten formellen Dinge können ihre späten Codices ebenso wenig ein sicheres Zeugnis ablegen, wie die ehrwürdigsten Uncialen des Neuen Testaments uns mitteilen, wie etwa der Römerbrief im Original mag ausgesehen haben. Wenn hier überhaupt jemals Klarheit geschafft werden kann, dann werden uns die Inschriften und Papyri der Wahrheit am

---

<sup>1</sup> Ich adoptiere diesen Ausdruck von BURESCH Rh. Mus. f. Phil. N. F. XLVI (1891) 207.

nächsten bringen. Natürlich repräsentieren auch sie nicht eine formelle Einheit; aber wenn die hier bestehende Mannigfaltigkeit wenigstens das kanonische Vertrauen zu der Zuverlässigkeit der gedruckten Texte des Neuen Testaments in den »Äusserlichkeiten« erschütterte, dann wäre schon etwas erreicht. Auch hier ist eine naive Anerkennung des Inspirationsgedankens zu bekämpfen; genau so wie vor Zeiten konsequente Männer die Vokalzeichen des hebräischen Textes inspiriert sein liessen, so zwingt man hier und da auch heute noch »das« Neue Testament in die angeblichen Regeln einer einheitlichen Orthographie. Worauf aber, wenn nicht auf das Diktat des heiligen Geistes, will man die Meinung stützen, als müsse Paulus z. B. die griechische Form des Namens *David* ebenso geschrieben haben, wie Johannes der Theologe oder Marcus?

Wichtiger, als die Hülfeleistung bei der Korrektur der Druckbogen unserer Texte, ist der Dienst, den die Inschriften für das sprachliche Verständniss selbst leisten. Mag ihr Inhalt oft dürftig sein, mögen Hunderte von Steinen, auf denen sich dieselbe monotone Formel ermüdend wiederholt, nur den Wert eines einzigen Zeugnisses haben, in ihrer Gesamtheit geben uns die epigraphischen Denkmäler genug Material an die Hand, man darf nur nicht zu viel von ihnen erwarten und nicht zu wenig. Ich denke hier nicht an die allgemeinen historischen Beiträge zur Skizzierung des Zeitbildes, das wir uns von Ägypten, Syrien, Kleinasien, Europa zu machen haben, wenn wir die Bibeltexte verstehen wollen; auch hier sind sie unersetzlich. Ich denke an den Wert der Inschriften für die Sprachgeschichte der griechischen Bibel, zumal des Neuen Testaments. Genau in derselben örtlichen und zeitlichen Mannigfaltigkeit, die wir bei unseren Texten zu berücksichtigen haben, stehen die steinernen Zeugen vor uns; bei den meisten kann man die Zeit, bei fast allen die Provenienz mit Sicherheit bestimmen. Sie gewähren uns völlig zuverlässige Einblicke in gewisse Ausschnitte aus dem Gedankenkreise und Wortvorrathe bestimmter Gegenden, in denen gleichzeitig Christengemeinden entstanden, christliche Schriften geschrieben wurden. Dass zu diesen Ausschnitten auch religiöses Begriffsgut gerechnet werden darf, ver-

danken wir den vielen sakralen Inschriften. Man kann dabei die Beobachtung machen, dass hier und da eine feste, zum Teil liturgisch formelhafte Terminologie bestanden hat. Wenn nun Einzel ausdrücke dieser Terminologie sich bei altchristlichen Autoren, aber auch schon bei den LXX finden, so wird die Frage gestellt werden müssen: gebrauchen die christlichen Schriftsteller den und jenen Ausdruck, weil sie in der griechischen Bibel zu Hause sind, oder weil sie unbefangen die Sprache ihrer Umgebung reden? Die natürliche Antwort wird, wenn es sich z. B. um kleinasiatische Inschriften und kleinasiatische Christen handelt, dahin lauten: die Ausdrücke waren dem betreffenden Christen aus seiner Umgebung bekannt, bevor er die LXX las; als sie ihm dort ebenfalls begegneten, fühlte er seinen Wortschatz nicht bereichert, sondern glaubte auf bekanntem Boden zu wandeln; er hat schon als LXX-Leser, da ihm der SCHLEUSNER zu seinem Glücke nicht zu Gebote stand, die in ihrem Zusammenhange vielleicht vollwertigeren, vielleicht auch nicht so gehaltvollen Ausdrücke mit den Augen des Kleinasiaten gelesen und möglicher Weise denaturiert. Sie wurden ihm Matrizen, in die er bald gutes, bald minderwertiges Metall hincingoss, je nach seinem Besitze. Gebraucht ein Kleinasiate LXX-Wörter, so liegt darin noch nicht die Gewähr, dass er LXX-Begriffe gebraucht. Ich nenne als Beispiele Wörter wie *ἀγνός, ιερός, δίκαιος, γνήσιος, ἀγαθός, εὐσέβεια, θρησκεία, ἀρχιερεύς, προφήτης, κύριος, Θεός, ἄγγελος, κτίστης, σωτηρία, διαθήκη, ἔργον, αἰών*. Bei diesen allen und vielen anderen den LXX und den kleinasiatischen Inschriften der Kaiserzeit gemeinsamen Wörtern wird zu prüfen sein, inwieweit die kleinasiatischen Christen bestimmte lokale Begriffsnuancen zur Septuagintalektüre mit-heranbrachten und auch dann unbewusst zur Geltung brachten, wenn sie dieselben entweder selbst gebrauchten oder von den Aposteln hörten. Dasselbe gilt von solchen Ausdrücken, die spezifische Lieblingsbegriffe der ältesten Christenheit waren, wie z. B. die Bezeichnungen des Herrn als *υἱὸς Θεοῦ*, als *ὁ κύριος ἡμῶν* und als *σωτήρ*. Zu dem ersteren habe ich unten näher ausgeführt, weshalb der ausserbiblische, namentlich durch die Inschriften zu belegende technische Gebrauch des Ausdruckes

nicht ignoriert werden darf, bei den anderen liesse sich eine ähnliche Untersuchung leicht anstellen. Selbst wenn sich nachweisen liesse, dass »das« Neue Testament diese Ausdrücke stets in ihrer ursprünglichen inhaltvollen christlichen Bestimmtheit gebraucht, wer garantiert uns, dass nicht Hunderte von Hörern der Missionspredigt und von Lesern der Briefe sie in dem abgeblassten formelhaften Sinne verstanden, bei dem sie sich ebensoviele und ebensovienig dachten, wie wenn sie Weihinschriften zu Ehren des *υἱὸς Θεοῦ* Augustus, eines anderen als *ὁ κύριος ἡμῶν* bezeichneten Kaisers und des Apollo *σωτήρ* lasen. Zwischen dem in Kleinasien bereits geläufigen religiösen Begriffsmaterial auf der einen, dem »biblischen« und »christlichen« Gute auf der anderen Seite hat schon im Zeitalter des Neuen Testaments ein gegenseitiger Assimilationsprocess<sup>1</sup> stattgefunden: biblische Ausdrücke wurden säkularisiert, heidnische verkirchlicht, und die Inschriften als die unbefangenen Zeugen des vorneutestamentlichen Sprachgebrauches sind die Quellen, die uns eine tastende Erforschung dieses Processes am ehesten gestatten.

Auch das sonstige Sprachgut gewisser Teile des Neuen Testaments kann nicht selten durch inschriftliche Parallelen erläutert werden, ebenso manches aus der sogenannten Syntax. M. FRÄNKEL<sup>2</sup> hat darauf hingewiesen, welche »ausserordentliche Übereinstimmung in Wortschatz und Stil« zwischen den pergamenischen Inschriften aus vorrömischer Zeit und Polybius bestehe; es stelle sich heraus, dass derselbe, »eines individuellen Stilpräges anscheinend fast entbehrend, die reich aber zopfig ausgebildete Sprache der officiellen Kanzleien seiner Zeit angenommen« habe. Dieselbe Bedeutung haben, wie mir scheint, die kleinasiatischen Inschriften für die neutestamentliche Sprachgeschichte. Manche der hier möglichen Beobachtungen haben freilich »nur« philologischen Wert, das mag gern den Draussenstehenden zugegeben werden; wer sie anstellt, weiss, dass er

<sup>1</sup> Soviel ich sehe, zeigt sich dieser Process bei den katholischen und den Pastoral-Episteln deutlicher, als bei Paulus.

<sup>2</sup> *Altertümer von Pergamon VIII 1*, Berlin 1890, S. XVII.

nicht nur der Stimme der Wissenschaft folgt, sondern auch den Geboten der Pietät gegen das Buch der Menschheit.

Im folgenden habe ich versucht, die angedeuteten methodischen Gedanken hier und da praktisch durchzuführen. Ich möchte bitten auch die Beobachtungen hinzuzurechnen, die sich in den übrigen Teilen meiner Schrift zerstreut finden. Wenn ich die Bitte um Nachsicht hinzufüge, so möchte ich nicht unterlassen zu betonen, dass ich mich damit nicht jener abgegriffenen litterarischen Sitte anbequeme, bei der nur die *captatio benevolentiae* ernst gemeint ist. Die Eigentümlichkeit des Materials, das mich anzog, zwingt je länger je mehr zur Selbstbescheidung, wenn man sie nicht schon herantretend erstrebt haben sollte.

ἀγάπη.

»*Vox solum biblica et ecclesiastica*«,<sup>1</sup> »der Profan-Gräcität völlig fremd«. <sup>2</sup> Das Wort findet sich jedoch bereits in der ägyptischen Gräcität; in dem zu den Urkunden des Serapeums gehörenden Briefe eines Dionysius an Ptolemäus *Pap. Par.* 49<sup>3</sup> (zwischen 164 und 158 v. Chr.) steht: *τοι[αύ]την ἐμαντοῦ [ἀν]ελευθερίαν καὶ τὴν βαρυσίαν ἐκτέθει[κ]α πᾶσιν ἀνθρώποις, μάλιστ[α δ]έ σοι κ[αὶ] τῷ σῷ ἀδελφῷ διὰ τε ι[γν] ἀγά[π]ην καὶ τὴν σὴν ἐλευθε[ρί]αν κα[τα]πεπείραμαι.* Die betreffende Stelle des Papyrus fordert zwar die Ergänzung eines Buchstabens, aber dass dieser ein anderer als das von dem Pariser Herausgeber eingesetzte *π* sei, ist ausgeschlossen. Zudem passt *ἀγάπη* vorzüglich in den Zusammenhang des verbindlichen und höflichen Briefeinganges.<sup>4</sup> Selbst vorausgesetzt, dass die LXX-Stellen, in denen *ἀγάπη* vorkommt, sämtlich älter sind als unser Papyrus, so ist die Annahme doch unmöglich, dass das Wort von den LXX gebildet und von hier aus in die ägyptische Gräcität eingedrungen sei. Natürlich liegt die Sache umgekehrt: die LXX haben ein Wort der ägyptischen Volkssprache, für das wir zufällig nur den einen Beleg haben, übernommen, von hier aus ist *ἀγάπη* dann dem religiösen Sprach-

<sup>1</sup> *Ch. G. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica*,<sup>3</sup> Lipsiae 1888, 3. Vergl. schon den *Thesaurus* I (1831) s. v.: »*vox mere biblica*«.

<sup>2</sup> CREMER<sup>7</sup> 14.

<sup>3</sup> *Notices* XVIII 2 S. 319.

<sup>4</sup> Die Bedeutung kommt etwa der von *φιλανθρωπία* nahe, das ebenfalls im Briefstile beliebt ist. Vergl. den ähnlichen Gebrauch von *ἀγάπη* im Eingange des Privatbriefes *Philem.* 5 u. 7, wenn auch der Begriff dort religiös vertieft ist.



gebrauche der Juden und Christen geläufig geworden, und seine Geschichte zeigt, wie aus einem vulgären unklassischen Worte ein Centralbegriff der Weltreligion werden konnte, der höher steht, als die *Glossen* von Menschen und Engeln.

ἀγγαρεύω.

Von den persischen ἀγγαροὶ berichten Herodot und Xenophon. Das Wort ist persischen Ursprungs und bezeichnet die königlichen *Couriere*. Von ἀγγαρός ist gebildet das Verbum ἀγγαρεύω, welches Marc. 15<sup>21</sup> = Matth. 27<sup>32</sup> und Matth. 5<sup>41</sup> (Herrnwort) gebraucht wird im Sinne von *jemanden zu etwas nötigen*. E. HATCH<sup>1</sup> findet die früheste Verwendung des Verbuns in einem Briefe des Demetrius I. Soter an den Hohenpriester Jonathan und das Volk der Juden Joseph. *Antt.* XIII 2<sub>3</sub>: *κελεύω δὲ μηδὲ ἀγγαρεύεσθαι τὰ Ἰουδαίων ὑποζύγια*. Der Brief soll kurz vor dem Tode des Königs geschrieben sein, und wir würden die Stelle hiernach kurz vor das Jahr 150 v. Chr. zu setzen haben. Aber gegen diese Annahme erhebt sich das Bedenken, dass 1 Macc. 10<sup>25–45</sup>, die Quelle des Josephus, welche jenen Brief ebenfalls wörtlich citiert, unsere Stelle nicht kennt. Josephus scheint vielmehr den Passus seiner Vorlage, in der von einem Erlasse der Steuern auf die Tiere geredet wird (V. 33 *καὶ πάντες ἀφιέτωσαν τοὺς φόρους καὶ τῶν κτηνῶν αὐτῶν*), dahin verändert zu haben, dass sie nicht zu öffentlichen Arbeiten herangezogen werden sollen. Selbst wenn man es mit GRIMM<sup>2</sup> für möglich hält, dass die Makkabäerstelle dasselbe meint, wie Josephus mit seiner Paraphrase, so wird der Ausdruck — und auf den kommt es hier allein an — doch auf Rechnung des Josephus zu setzen sein, also nichts für das zweite vorchristliche Jahrhundert beweisen, sondern nur für das erste nachchristliche.

Wir finden jedoch bereits viel früher, als HATCH annahm, das Verbum im Gebrauche. Zweimal wird es *Pap. Flind. Petr.* II XX<sup>3</sup> (252 v. Chr.) angewandt, beidemale von einem zum Post-

<sup>1</sup> *Essays in Biblical Greek, Oxford 1889, 37.*

<sup>2</sup> HApAT III (1853) 155 f.

<sup>3</sup> MAHAFFY II [64].

dienste benutzten Kahne: τοῦ ὑπάρχοντος λέμβου ἀγγαρευθέντος ὑπό σου und ἀγγαρεύσας τὸν Ἀντικλέους λέμβον.

Bestätigt wird dieser Gebrauch des Verbums im ägyptischen Dialekt<sup>1</sup> durch die Inschrift vom Tempel der grossen Oase von 49 n. Chr.,<sup>2</sup> die uns auch sonst sprachliche Ausbeute für die griechische Bibel gewährt und auf die HATCH bereits aufmerksam gemacht hat: μηδὲν λαμβάνειν μηδὲ ἀγγαρεύειν εἰ μὴ τινες ἐμὰ διπλώματα ἔχωσι.

Von hier aus wird der Gebrauch der Synoptiker<sup>3</sup> und des Josephus in einen deutlicheren historischen Zusammenhang gerückt: bereits im dritten Jahrhundert v. Chr. muss das ursprünglich nur für eine persische Einrichtung passende Wort einen allgemeineren Sinn gehabt haben.<sup>4</sup> Zwar ist dieser Sinn zunächst auch ein technischer gewesen, wie aus dem Papyrus und der Inschrift, auch aus Josephus hervorgeht, aber das Wort muss so geläufig geworden sein, dass es die Evangelisten ganz allgemein für *nötigen* gebrauchen konnten.

### ἀδελφός.

Für die Anwendung des *Brudernamens* zur Bezeichnung der Glieder der christlichen Gemeinden ist instruktiv der ähnliche durch die Papyri bekannt gewordene Gebrauch von ἀδελφός in der technischen Sprache des Serapeums von Memphis.

<sup>1</sup> Das persische Lehnwort erinnert an die persische Herrschaft über Ägypten, vergl. unten παράδεισος. — Es kann auffallen, dass die LXX ἀγγαρος etc. nicht gebrauchen, trotzdem in den Schriften aus persischer Zeit das vielleicht ebenfalls aus dem Persischen stammende 𐤀𐤒𐤁𐤍 vorkommt und sie dazu auffordern konnte, ein ähnliches griechisches Substantiv anzuwenden; sie übersetzen es und aram. 𐤀𐤒𐤁𐤍 an allen Stellen mit ἐπιστολή, jedenfalls weil es ein aus ἀγγαρος gebildetes griechisches Wort für *Brief* nicht gab.

<sup>2</sup> CIG III No. 4956, A 21.

<sup>3</sup> Welches aramäische Wort ist wohl Matth. 5<sup>41</sup> durch ἀγγαρεύω wiedergegeben?

<sup>4</sup> Vergl. BURESCH, Rhein. Mus. für Philologie N. F. XLVI (1891) 219: »Das in sehr früher Zeit eingebürgerte persische Lehnwort ἀγγαρεύω muss sehr volkstümlich geworden sein — die neugriechische Vulgärsprache hat es noch —«.

Ich verweise auf die Ausführungen von A. PEYRON,<sup>1</sup> LEEMANS,<sup>2</sup> BRUNET DE PRESLE<sup>3</sup> und KENYON.<sup>4</sup>

ἀναστρέφομαι.

Die ethische Bedeutung *se gerere* 2 Cor. 1<sub>12</sub>, Eph. 2<sub>3</sub>, 1 Pe. 1<sub>17</sub>, 2 Pe. 2<sub>18</sub>, Hebr. 10<sub>33</sub>, 13<sub>18</sub>, 1 Tim. 3<sub>15</sub> wird von GRIMM<sup>5</sup> unnötig durch die Analogie des hebräischen  $\text{הָלַךְ}$  illustriert. Sie findet sich in der Inschrift von Pergamon No. 224 A<sup>6</sup> (Mitte des 2. Jahrh. v. Chr.), wo von einem hohen Beamten des Königs gesagt wird  $\epsilon\acute{\nu}$  πᾶσιν κα[ιροῖς ἀμέμπτως καὶ ἀδ]εῶς ἀναστρεφόμενος.

ἀναφάλαντος.

LXX Lev. 13<sub>41</sub> =  $\text{𐤏𐤃𐤁}$  mit kahlem Vorderkopfe, häufig in Personalbeschreibungen der Papyri von 237, 230 und 225 v. Chr.;<sup>7</sup> vergl. ἀναφαλάντωμα =  $\text{𐤏𐤏𐤃𐤁}$  LXX Lev. 13<sub>42</sub> u. 43.

ἀναφέρω.

1 Pe. 2<sub>24</sub> wird von Christus gesagt: ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Manche Ausleger sehen in dem Ausdrucke ἀναφέρειν τὰς ἁμαρτίας ein Citat von LXX Jes. 53<sub>12</sub> καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε und fordern, dass er in demselben Sinne verstanden werde wie bei Jesaia<sup>8</sup>: die Sünden tragen, d. h. die Strafe für die Sünden erleiden. Wenn auch zuzugeben ist, dass der ganze

<sup>1</sup> Papyri Graeci regii Taurinensis musei Aegyptii I, Taurini 1826, 60 ff.

<sup>2</sup> I 53 u. 64.

<sup>3</sup> Notices XVIII 2 S. 308.

<sup>4</sup> S. 31.

<sup>5</sup> Clavis<sup>3</sup> 28.

<sup>6</sup> FRÄNKEL S. 129. — Auch bei Polybius kommt das Wort so vor. W. SCHULZE macht mich noch auf die Inschrift von Sestos (ca. 120 v. Chr.) Zeile<sub>27</sub> aufmerksam; vergl. dazu W. JERUSALEM, Wiener Studien I (1879) 53.

<sup>7</sup> Einzelnachweise siehe bei MAHAFFY I (1891) Index [88], vergl. KENYON 46; Notices XVIII 2 S. 131. Zur Etymologie W. SCHULZE, Quaestiones epicae, Gueterslohiae 1892, 464; schon ἀναφαλαντίας (Aristot. H. A. III 11) setzt ἀναφάλαντος voraus.

<sup>8</sup> So Hebr. 9<sub>28</sub>.

Abschnitt von Reminiscenzen an Jes. 53 durchsetzt ist, so ist doch die Behauptung methodisch nicht richtig, der Verfasser müsse ἀναφέρειν in demselben Sinne gebraucht haben wie die Vorlage, an die er sich anschloss. Es gibt nicht wenige Fälle, in denen sogar wörtliche, mit den feierlichen Citationsformeln eingeführte LXX-Worte durch den jeweiligen neuen Zusammenhang, in den sie gerückt werden, einen anderen Sinn erhalten haben. Die altchristlichen Schriftsteller citieren nicht mit der formellen und sachlichen Akribie, die in unseren wissenschaftlichen Untersuchungen sich zeigen sollte; die harmlose Frömmigkeit dieser »praktischen« Schriftausleger verfolgt mit Citaten einen religiös-sittlichen, nicht einen wissenschaftlichen Zweck. *Citate* kann man ihre Anführungen deshalb eigentlich nicht nennen, *Sprüche*, in dem prägnanten Sinne unseres Sprachgebrauches, wäre der richtigere Ausdruck. Dieselbe Souveränität über den Buchstaben haben die besten »praktischen« Ausleger aller Zeiten für ihr natürliches Recht gehalten. Dass an unserer Stelle, selbst wenn sie auf Jesaja anspielt, ἀναφέρειν nicht aus der eventuellen<sup>1</sup> Meinung des griechischen Prophetentextes erklärt werden kann, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Zusatze ἐπὶ τὸ ξύλον. Bei der Bedeutung *tragen* = *Strafe erleiden* würde auf das Verbum ἐπὶ τῷ ξύλῳ folgen müssen<sup>2</sup>; ἐπὶ c. acc. empfiehlt ohne weiteres *hinauftragen*.

Was heisst nun, Christus habe unsere Sünden in seinem Leibe auf das Holz *hinaufgetragen*? Man macht auf die öfter vorkommende Verbindung ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον aufmerksam und findet den Gedanken ausgesprochen, dass der Tod Christi ein Sühnopfer sei. Aber dieser Erklärungsversuch erledigt sich,<sup>3</sup> wenn man beachtet, dass ja gar nicht dasteht, Christus habe *sich* auf das (Kreuzes-)Holz (als den Altar) gelegt; vielmehr sind die ἁμαρτίαι ἡμῶν das Objekt des ἀναφέρειν, und von ihnen kann nicht gesagt sein, dass sie geopfert worden seien. Das wäre wenigstens eine seltsame und beispiel-

<sup>1</sup> Wenn nämlich die LXX die Begriffsgleichung ἀναφέρειν = ΝΨζ vollzogen haben.

<sup>2</sup> E. KÜHL, MEYER XII<sup>5</sup> (1887) 165.

<sup>3</sup> Vergl. KÜHL 166 f.

lose Ausdrucksweise. Die einfachste Erklärung wird die sein: wenn Christus die Sünden der Menschen aufs Kreuz *hinaufträgt*, so sind die Menschen nicht mehr im Besitze der Sünde, das *Hinauftragen* ist ein *Wegnehmen*. Der Ausdruck besagt also ganz allgemein, dass Christus durch seinen Tod die Sünden weggenommen habe; die speciellen Gedanken der Stellvertretung und des Opfers sind durch nichts angedeutet.

Diese an sich völlig genügende Erklärung scheint mir indessen noch mehr nüanciert werden zu können. In dem Kontrakte *Pap. Flind. Petr.* I XVI 2<sup>1</sup> (230 v. Chr.) kommt folgender Passus vor: *περὶ δὲ ὧν ἀντιλέγω ἀναφερομεν [... ..] ὀφειλημάτων κριθῆσομαι ἐπ' Ἀσκληπιάδου*. Der Herausgeber ergänzt die Lücke durch *ων εἰς ἐμέ* und liest also *ἀναφερομένων εἰς ἐμέ*. Er ist damit meines Erachtens in der Hauptsache sicher im Rechte; eine andere Ergänzung des Participiums ist unmöglich, und der Zusammenhang mit den folgenden Sätzen fordert, dass die *ἀναφερόμενα ὀφειλήματα* in Beziehung stehen zu dem *ich* in *ἀντιλέγω*. Ob gerade die Präposition *εἰς*<sup>2</sup> die richtige Ergänzung ist, ist kaum zu entscheiden, aber es hängt auch nicht viel davon ab. Der Sinn des Satzes ist jedenfalls dieser: *Was nun die auf mich (oder gegen mich) ἀναφερόμενα ὀφειλήματα betrifft, gegen die ich protestiere, so werde ich mich von Asklepiades richten lassen*.<sup>3</sup> Von vornherein ist hier wahrscheinlich, dass *ἀναφέρειν τὰ ὀφειλήματα* ein technischer Ausdruck der Gerichtssprache ist: wer einem anderen die Schulden eines dritten *auflegt*,<sup>4</sup> will diesen von der Verpflichtung des

<sup>1</sup> MAHAFFY I [47].

<sup>2</sup> *ἐπί* wäre ebensogut denkbar; vergl. S. 86 Anm. 1.

<sup>3</sup> MAHAFFY I [48] übersetzt: »But concerning the debts charged against me, which I dispute, I shall submit to the decision of Asklepiades«.

<sup>4</sup> *ἀναφέρειν* kommt zwar auch in der technischen Bedeutung *referre* vor (vergl. ausser den Wörterbüchern A. PEYRON I 110), öfter auch bei den LXX, und so könnte man den Passus auch übersetzen: *was die gegen mich (bei der Behörde) vorgebrachten Schulden betrifft; ἀναφέρειν* hätte dann etwa den Sinn *einklagen*. Aber die Analogieen aus den attischen Rednern sprechen für die obige Erklärung. LXX 1 Sam. 20<sub>13</sub> *ἀνοίσω τὰ κακὰ ἐπὶ σέ* steht *ἀναφέρω* in ganz ähnlichem Sinne. Zur Entstehung dieser Übersetzung vergl. WELLHAUSEN, Der Text der Bb. Sam. 116 f.

Zahlens befreien. Ganz so gebrauchen schon die attischen Redner<sup>1</sup> ἀναφέρειν ἐπί Aesch. 3,215 τὰς ἀπὸ τούτων αἰτίας ἀνοίσειν ἐπ' ἐμέ, Isocr. 5,32 ἦν ἀνερέγκης αὐτῶν τὰς πράξεις ἐπὶ τοὺς σοὺς προγόνους.

Dass der technische Ausdruck unserem Epistolographen bekannt gewesen sei, lässt sich natürlich nicht beweisen, ist aber nicht unwahrscheinlich.<sup>2</sup> In diesem Falle würde sich sein lokales ἀναφέρειν nüancieren. Die Sünden der Menschen werden dem Kreuze *aufgelegt*, wie eine Geldschuld<sup>3</sup> vor Gericht dem einen abgenommen, dem anderen *aufgelegt* wird. Der Ausdruck darf natürlich nicht gepresst werden; dem Verfasser kommt es nur darauf an zu konstatieren, dass Christus sterbend die Sünden der Menschen weggenommen hat. Der Nerv des eigentümlichen Bildes, das er verwendet, beruht in dem gegensätzlichen Gedanken, dass die Sünden nicht mehr auf den Menschen liegen. Mindestens ebenso kühn, aber ganz im Rahmen unseres Bildes ist der forensische Vergleich Col. 2<sub>14</sub>: Christus hat das gegen die Menschen ausgestellte χειρόγραφον aus ihrer Mitte entfernt, indem er es an das Kreuz heftete.

#### ἀντιλήπτωρ.<sup>4</sup>

Häufig bei den LXX, namentlich in den Psalmen, auch Sap. Sir. 13<sub>22</sub>, Judith 9<sub>11</sub>, fast überall von Gott gebraucht als dem *Helfer* der Bedrängten. Seither in der ausserbiblischen Litteratur nicht nachgewiesen.<sup>5</sup> Das Wort steht Pap. Lond. XXIII<sup>6</sup> (158/157 v. Chr.) in einer Eingabe an den König und

<sup>1</sup> A. BLACKERT, *De praepositionum apud oratores Atticos usu quaestiones selectae*, Marp. Catt. 1894, 45.

<sup>2</sup> Vergl. auch die anderen forensischen Ausdrücke des Abschnittes κρίνειν V. 23 und δικαιοσύνη V. 24.

<sup>3</sup> In dem altchristlichen Gedankenkreise steht die Sünde öfter unter dem Gesichtspunkte einer Geldschuld.

<sup>4</sup> Zur Orthographie vergl. das Programm von W. SCHULZE, *Orthographica*, Marp. 1894, I p. XIV ff.; WINER-SCHMIEDEL § 5, 30 (S. 64).

<sup>5</sup> »Den LXX eigentümlich«, CREMER<sup>1</sup> 554.

<sup>6</sup> KENYON 38.

die Königin, von welchen der Bittsteller sagt, dass er bei ihnen seine *καταφυγή* finde und dass sie seine *ἀντιλήμπτορες* seien; vergl. die ähnliche Zusammenstellung von *καταφυγή* und *ἀντιλήμπτωρ* LXX 2 Sam. 22<sub>3</sub>.

### ἀντίλημψις.<sup>1</sup>

Bei den LXX und in den Apokryphen häufig für *Hilfe*. Diese Bedeutung ist nicht<sup>2</sup> der »biblischen« Gracität eigentümlich, sondern in Eingaben an die Ptolemäer geläufig: *Pap. Par.* 26<sup>3</sup> (163/162 v. Chr.), *Pap. Lond.* XXIII<sup>4</sup> (158/157 v. Chr.), *Pap. Par.* 8<sup>5</sup> (131 v. Chr.), *Pap. Lugd.* A<sup>6</sup> (Ptolemäerzeit), überall synonym mit *βοήθεια*. An den beiden letzten Stellen findet sich die auch 2 Macc. 15<sub>7</sub> und 3 Macc. 2<sub>33</sub> vorkommende Verbindung *τυχεῖν ἀντιλήμψεως*.<sup>7</sup>

Die auch Paulus 1 Cor. 12<sub>28</sub> bekannte Bedeutung des Wortes fanden die LXX, wie es scheint, in der höfischen officiellen Sprache der Ptolemäerzeit vor, ebenso wie die von *ἀντιλήμπτωρ*. Dass sie solche Begriffe der devoten und begehrlichen Hofsprache ohne die geringste Schwierigkeit auf religiöse Verhältnisse übertragen konnten, versteht man, wenn man z. B. *Pap. Lond.* XXIII<sup>8</sup> (158/157 v. Chr.) das Königspaar *ὕμᾱς τοὺς θεοὺς μεγίστους καὶ ἀντιλήμπτωρας* angeredet liest; der Königs-kult hatte den Begriff *θεός* denaturiert, und so hatten *ἀντιλήμπτωρ* und *ἀντίλημψις* schon hierdurch eine Art von religiösem Nimbus.

### ἀξίωμα.

Die LXX übersetzen durch *ἀξίωμα* die Wörter *הַשָּׁרָפָה* (Esth. 5<sub>3-8</sub>, 7<sub>2f.</sub>), *הַרְבָּה* (Ps. 118 [119]<sub>170</sub>) und aram. *בְּעִי*

<sup>1</sup> Zur Orthographie S. 86 Anm. 4.

<sup>2</sup> Gegen CREMER<sup>7</sup> 554, *Clavis*<sup>3</sup> 34.

<sup>3</sup> *Notices* XVIII 2 S. 276.

<sup>4</sup> KENYON 38.

<sup>5</sup> *Notices* XVIII 2 S. 175.

<sup>6</sup> LEEEMANS I 3.

<sup>7</sup> Vergl. dazu LEEEMANS I 5.

<sup>8</sup> KENYON 38.

(Dan. 67), die sämtlich *Bitte*, *Begehren* bedeuten. Ebenso steht das Wort 1 [3] Esra 84. Es ist »in dieser Bedeutung sehr selten; die Lexika führen es in der Prosa nur aus Plutarch *Conviv. disput.* II 19 (S. 632C) an.«<sup>1</sup> Die Inschriften bestätigen die Korrektheit des Gebrauches der LXX: Fragment eines königlichen Dekretes an die Einwohner von Hierokome (Zeit?) aus Tralles,<sup>2</sup> Dekret der Abderiten (vor 146 v. Chr.) aus Teon,<sup>3</sup> Inschrift von Pergamon No. 13 (bald nach 263 v. Chr.).<sup>4</sup> »In allen diesen Beispielen bedeutet das Wort eine an eine höhere Instanz gerichtete Bitte, nimmt also den Sinn von 'Gesuch' oder 'Bittschrift' an.«<sup>5</sup>

### ἀπό.

Die Fügung ἀπό τοῦ βελτίστου *auf die ehrlichste Weise* 2 Macc. 14<sup>30</sup>, hinter der man eine ungriechische Wendung wittern könnte, ist inschriftlich häufig zu belegen, ebenso aus Dionys von Halicarnass und Plutarch.<sup>6</sup>

### ἀρεταλογία.

Sap. Sir. 36<sup>19</sup> [14 oder 16 anderer Ausgaben] schreibt noch O. F. FRITZSCHE<sup>7</sup> folgendermassen: πλῆσον Σιών ἄραι τὰ λόγια σου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης σου τὸν λαόν σου. Dieselbe Lesart setzt wohl M. W. L. DE WETTE voraus, wenn er überträgt: *Erfülle Zion mit dem Lobe deiner Verheissungen und mit deinem Ruhme dein Volk*; er nimmt<sup>8</sup> ἄραι im Sinne von *laudibus extollere*,

<sup>1</sup> FRÄNKEL, *Altertümer von Pergamon* VIII 1, S. 13 f.

<sup>2</sup> WADDINGTON III (PH. LE BAS et W. H. WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure, t. III, part. 2, Paris 1870*) No. 1652 (S. 390).

<sup>3</sup> *Bull. de corr. hell.* IV (1880) 50 = GUIL. DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum Graecarum, Lipsiae 1883*, No. 228.

<sup>4</sup> FRÄNKEL S. 12.

<sup>5</sup> FRÄNKEL S. 14.

<sup>6</sup> Nachweise bei FRÄNKEL S. 16.

<sup>7</sup> *Libri apocryphi Veteris Testamenti Graece, Lipsiae 1871*, 475. Ebenso der korrigierte Abdruck von 1887 der Ausgabe von L. VAN ESS.

<sup>8</sup> Vergl. dazu O. F. FRITZSCHE *HApAT* V (1859) 201.



*celebrare*, und die wörtliche Übersetzung würde also lauten: *erfülle Zion, um deine Aussprüche zu verherrlichen, und mit deinem Ruhme dein Volk*. Dagegen wendet jedoch FRITZSCHE<sup>1</sup> ein, *ἄραι* müsse hier im Sinne von *ἄψυ* stehen, und dieses sei als *empfangen, davontragen* zu fassen, wenn sich diese Fassung auch durch kein ganz analoges Beispiel beweisen lasse. Abgesehen davon, dass es methodisch nicht angeht, eine dunkle Übersetzung durch Hinweis auf einen für die eventuelle Vorlage nicht belegbaren Sinn zu illustrieren, muss gegen DE WETTE und FRITZSCHE die Verschrobenheit des *parallelismus membrorum* geltend gemacht werden, die den Vers nach ihrer Lesung verunstaltet.<sup>2</sup> Worauf gründet sich überhaupt diese Lesung? Der Versanfang ist in den drei Hauptcodices folgendermassen überliefert:

NA *πλησονσιωναρεταλογιασου,*  
 B *πλησονσιωναρεταλογιασσου,*  
 B<sup>b</sup> *πλησιονσιωναραιταλογιασου.*

Die letzte Lesart, die des zweiten Korrektors von B, ist also massgebend gewesen, nur dass man statt des hier dargebotenen *πλησίον* das *πλησον* der anderen beibehalten hat; H. B. SWETE<sup>3</sup> hält es für wahrscheinlich, dass auch das *αρε* von NA gleich *αραι* zu fassen ist; in diesem Falle wäre der landläufige Text also auch durch NA gestützt. Aber die Sache liegt thatsächlich ganz anders; den ursprünglichen Text gibt B: *πλησον Σιών ἀρεταλογίας σου*,<sup>4</sup> NA erklärt sich hieraus durch Hemigraphie des *σ* in *αρεταλογιασσου*, und B<sup>b</sup> ist Korrektur nach dem missverstandenen NA. Dass man sich gegen die Anerkennung dieses Thatbestandes gesträubt hat — FRITZSCHE<sup>5</sup> erklärt von B: *sed hoc quidem hic nullo modo locum habere*

<sup>1</sup> Ebenda.

<sup>2</sup> In der deutschen Übersetzung (vergl. oben) ist DE WETTE diesem Vorwurfe, einem richtigen Gefühle folgend, begegnet, indem er *ἄραι* durch ein Substantiv wiedergibt.

<sup>3</sup> Textkritische Anmerkung zu der Stelle in seiner LXX-Ausgabe, Cambridge 1887 ff.

<sup>4</sup> So setzen denn auch TISCHENDORF und SWETE in den Text.

<sup>5</sup> *Libri apocr.* 475.

*potest* — und wohl auch schon, dass der Korrektor von B, den Text missverstehend, seine Änderung<sup>1</sup> anbrachte, erklärt sich aus einer Verkennung der Bedeutung von ἀρεταλογία. Schlagen wir z. B. im PAPE<sup>2</sup> *sub* ἀρεταλογία nach, so finden wir, dass das Wort *Possenreisserei* bedeute. Dass Gott nicht aufgefordert werden kann, Zion mit Aretalogie in diesem Sinne zu erfüllen, liegt auf der Hand; also schliesst man vorschnell, der Text müsse anders lauten, — anstatt zu fragen, ob nicht etwa das Lexikon einer Korrektur bedürfe. Schon Symmachus Ps. 29 [30]ε hätte diese Frage lösen können; er übersetzt dort das Wort Jubel der Vorlage, das er sonst stets durch εὐφημία wiedergibt, durch ἀρεταλογία.<sup>3</sup> Die hieraus resultierende Gleichung des Symmachus ἀρεταλογία = εὐφημία und der Parallelismus der Sirachstelle ἀρεταλογία || δόξα erklären und stützen sich gegenseitig und fordern die Annahme, dass beide Übersetzer ἀρεταλογία *sensu bono* gebraucht haben, nämlich vom *Lobpreise Gottes*. Diese Annahme ist so naheliegend, dass sie weiter keiner Stütze bedarf; denn dass das Wort, dessen Etymologie ja klar ist, zuerst natürlich unbefangen das *Reden von den ἀρεταί* bedeutete und dann erst jene schlimme Nebenbedeutung erhielt, ist, nach den Analogieen zu schliessen, unbestreitbar. Über die hier zu Grunde liegende Bedeutung von ἀρετή, vergl. den folgenden Artikel.

#### ἀρετή.

Die Bemerkungen von HATCH<sup>4</sup> über das Wort haben dem Artikel ἀρετή bei CREMER nichts Neues hinzugefügt und ausser

<sup>1</sup> Von seinem Standpunkte aus eine nicht übele Konjektur!

<sup>2</sup> Die Lexika zum griechischen Alten Testament resp. den Apokryphen haben das Wort natürlich nicht, auch TROMM nicht weder in der Konkordanz, noch in dem beigegebenen Lexikon zu den Hexapla von B. DE MONTFAUCON und L. BOS. Erst die die Varianten der wichtigsten Handschriften berücksichtigende Konkordanz von E. HATCH und H. A. REDPATH, Oxford 1892 ff., hat das verkannte Wort zu Ehren gebracht; allerdings scheint sie mir des Guten zu viel zu thun, wenn sie aus dem Schreibfehler von NA ein neues Wort ἀρεταλόγιον bildet.

<sup>3</sup> FIELD II 130. Die Syrohexaplaris hat dann dieses Wort des Symmachus nicht = εὐφημία, sondern = *acceptio eloquii* gefasst, FIELD ebenda.

<sup>4</sup> *Essays* 40 f.

acht gelassen, was dort wie mir scheint mit Sicherheit nachgewiesen ist, dass die LXX sich eines bereits vorhandenen Sprachgebrauches<sup>1</sup> bedienen, wenn sie  $\text{רְהִי}$  *Pracht, Glanz* (Hab. 3<sup>3</sup> und Zach. 6<sup>13</sup>) und  $\text{הִלְזֵהוּ}$  *Lob, Preis* durch *ἀρετή* wiedergeben. Aus diesem Sprachgebrauche ergibt sich leicht der Sinn von *ἀρεταλογία*; das Wort bedeutet dasselbe, was sonst durch die verbalen Fügungen LXX Jes. 42<sup>12</sup> *τὰς ἀρετὰς αὐτοῦ [θεοῦ] ἀναγγέλλειν*, LXX Jes. 43<sup>21</sup> *τὰς ἀρετὰς μου [θεοῦ] διηγείσθαι*, 1 Pe. 2<sup>9</sup> *τὰς ἀρετὰς [θεοῦ] ἐξαγγέλλειν* ausgedrückt wird. Dass an der letzteren Stelle *ἀρεταί* wie bei den LXX für *laudes* stehe, ist auch mir das Wahrscheinlichste, da die Stelle aussieht, wie eine Anspielung auf LXX Jes. 42<sup>12</sup>, noch deutlicher auf LXX Jes. 43<sup>20 f.</sup> Indessen ist auch mit der Annahme zu rechnen, dass das Wort hier einen anderen Sinn hat, auf den neuerdings SAL. REINACH<sup>2</sup> hingewiesen hat, und den gewiss auch mancher Leser der citierten LXX-Stellen, der die Vorlage nicht kannte, in den verbalen Fügungen vorfand. REINACH vertritt auf grund einer kleinasiatischen Inschrift der Kaiserzeit die These,<sup>3</sup> dass *ἀρετή* schon im vorchristlichen Sprachgebrauche im Sinne von *miracle, effet surnaturel* stehen könne, und findet sie bestätigt durch eine seither nicht beachtete Bedeutung des Wortes *ἀρεταλόγος*, das man an mehreren Stellen nicht in dem landläufigen schlimmen Sinne *Tugendschwätzer, Possenreisser* und dergl. zu fassen habe, sondern als technische Bezeichnung des *interprète de miracles, exégète*, der bei gewissen Heiligtümern eine amtliche Stellung unter dem Tempelpersonale eingenommen habe.<sup>4</sup> Auf diesen letzteren Punkt vermag ich nicht näher einzugehen, obwohl von ihm aus vielleicht auch ein helleres Licht auf unser *ἀρεταλογία* fallen dürfte. Ich glaube jedoch noch auf andere Stellen verweisen zu können, in denen die *ἀρετή Gottes* nicht die *Tugend*, auch nicht das *Lob*, sondern

<sup>1</sup> Nämlich *ἀρετή* synonym mit *δόξα*. In diesem Sinne könnte auch 4 Macc. 10<sup>10</sup> das Wort gebraucht sein (gegen CREMER<sup>7</sup> 154).

<sup>2</sup> *Les Aréialogues dans l'antiquité*, Bull. de corr. hell. IX (1885) 257 ff. Ich verdanke den Hinweis auf diesen Aufsatz W. SCHULZE.

<sup>3</sup> S. 264.

<sup>4</sup> S. 264 f.

die *Krafterweisung Gottes* bedeutet. Joseph. *Antt.* XVII 56 wird *αὐθις ἐνεπαρώνει τῇ ἀρετῇ τοῦ Θεοῦ* dem Zusammenhange nach zu übersetzen sein: *er versündigte sich wie im Rausche gegen die Krafterweisung der Gottheit.*<sup>1</sup> Deutlicher noch ist eine Stelle aus einem Hymnus an Hermes *Pap. Lond.* XLVI 418 ff.:<sup>2</sup>

ὄφρα τε μαντοσύνας ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι λάβοιμι.

Im Originale steht *μαντοσυναῖς*, die Korrektur *μαντοσύνας* (besser als das von KENYON auch zur Wahl gestellte *μαντοσύνης*) erscheint gesichert.<sup>3</sup> Der Sinn kann nur sein: *damit ich Seherkunst erlange durch deine Krafterweisungen*, und dieser Sinn gestattet, mit A. DIETERICH den Text im übrigen unverändert zu lassen. Zwei anderen Herausgebern scheint jene Bedeutung von *ἀρεταί* nicht bekannt gewesen zu sein; dass das Wort aber nicht im Sinne von *Tugenden* stehen könne, haben auch sie durch ihre Konjekturen angedeutet. WESSELY<sup>4</sup> ändert:

ὄφρα τε μαντοσύνης τῆς σῆς μέρος ἀντιλάβοιμι,

und HERWERDEN<sup>5</sup> schreibt:

ὄφρα τε μαντοσύνην ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι (?χαρίτεσσι) λάβοιμι.

In jedem Falle muss mit dieser Bedeutung von *ἀρετή*, die sich gewiss noch häufiger nachweisen lässt, 2 Pe. 13 gerechnet werden. Ein Vergleich dieser Stelle mit der Inschrift, auf die sich REINACH gestützt hat, dürfte jeden Zweifel ausschliessen. Es handelt sich um die Inschrift von Stratonicea in Karien aus der frühesten Kaiserzeit,<sup>6</sup> die noch öfter unsere Aufmerksam-

<sup>1</sup> Darauf weist auch die richtige Andeutung von CREMER<sup>7</sup> 153 hin. In der anderen nach KREBS dort besprochenen Stelle Joseph. *Antt.* XVII 56 bedeutet *ἀρετή* doch wohl *Tugend*.

<sup>2</sup> KENYON 78 f.; WESSELY I 138; A. DIETERICH, *Abraxas* 64. Der Papyrus ist geschrieben im 4. Jahrhundert n. Chr., über die Abfassungszeit speciell des Hymnus 400 ff. habe ich kein Urteil, aber ich glaube, dass man ihn ruhig früher ansetzen kann.

<sup>3</sup> A. DIETERICH, *Abr.* 65.

<sup>4</sup> In seinem Versuche einer Herstellung des Hymnus I 29.

<sup>5</sup> *Mnemosyne* XVI (1888) 11. Ich citiere nach A. DIETERICH 65 vergl. 51.

<sup>6</sup> CIG III No. 2715 a, b = WADDINGTON III 2 No. 519—520 (S. 142).

keit beschäftigen wird; ich habe ihren Anfang unten bei den Bemerkungen über die zweite Petrus epistel ganz mitgeteilt und die Vermutung ausgesprochen, dass der Beginn der Epistel sich zum Teil in den feierlichen Wendungen des sakralen Pathos bewegt, die auch in dem inschriftlichen Dekrete gebraucht sind. Hier sei nur bemerkt, dass an beiden Stellen von der *Θεία δύναμις* geredet wird und in diesem Zusammenhange *ἀρετή* für *Wunder* oder wenn man lieber will für *Krafterweisung*<sup>1</sup> der Gottheit steht.

ἀρχισωματοφύλαξ.

Bei den LXX Übersetzung von *Schwelldenhüter* (Esth. 2<sub>21</sub>) und *Leibwächter* (wörtlich *Hüter des Hauptes* 1 Sam. 28<sub>2</sub>). An der letzteren Stelle ist die Übersetzung korrekt, wenn auch *σωματοφύλαξ* (Judith 12<sub>7</sub>, 1 [3] Esra 3<sub>4</sub>) genügt hätte. Im Estherbuche ist der Titel in der Übersetzung ägyptisiert<sup>2</sup>: der *ἀρχισωματοφύλαξ* ist am Ptolemäerhofe zunächst ein hoher Offizier, der Chef der königlichen Leibwache; der Titel scheint jedoch seine ursprüngliche Bedeutung verloren zu haben, er wird für die Träger verschiedener höherer Ämter gebraucht.<sup>3</sup> Die Übersetzung auch des Estherbuches ist daher nicht inkorrekt. Ausser aus ägyptischen Inschriften<sup>4</sup> ist der Titel bekannt aus *Pap. Taur.* I<sup>5</sup> (3. Jahrh. v. Chr.), II<sup>6</sup> (gleichzeitig), XI<sup>7</sup> (gleich-

<sup>1</sup> CREMER<sup>7</sup> 153 deutet auf grund des Zusammenhanges mit *Selbsterweisung* das Richtige an, ebenso KÜHL, MEYER XII<sup>5</sup> (1887) 355 mit *Wirksamkeit*; die Übersetzung *Tugend* (H. VON SODEN HC III 2<sup>2</sup> [1892] 197) ist hier völlig abzuweisen. — Wenn übrigens Hesychius richtig *ἀρετή* = *θεία δύναμις* setzt, so scheint er mir von 2 Pe. 1<sub>3</sub> abhängig zu sein.

<sup>2</sup> Vergl. B. JACOB ZAW X (1890) 283 f.

<sup>3</sup> GIAC. LUMBROSO, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides*, Turin 1870, 191.

<sup>4</sup> JEAN-ANT. [nicht M.] LETRONNE, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains*, Paris 1823, 56; LUMBROSO, *Rech.* 191. Auch in der Inschrift von Cypern CIG II No. 2617 (Ptolemäerzeit) wird ein ägyptischer Beamter, wohl der Gouverneur, so genannt.

<sup>5</sup> A. PEYRON I 24.

<sup>6</sup> A. PEYRON I 175.

<sup>7</sup> A. PEYRON II 65.

zeitig), *Pap. Lond.* XVII<sup>1</sup> (162 v. Chr.), XXIII<sup>2</sup> (158/157 v. Chr.), Ep. Arist. (ed. M. SCHMIDT) p. 154f., vergl. Joseph. *Antt.* XII 22.

ἄφεις.

1. Die LXX übersetzen Joel 1<sup>20</sup> *Wasserbäche* und Thren. 3<sup>47</sup> *Wasserströme* mit ἄφεις ὑδάτων und 2 Sam. 22<sup>16</sup> *Betten des Meeres* mit ἄφεις θαλάσσης. Die letztere Übersetzung erklärt sich daraus, dass die Vorlage dasselbe Wort bietet, wie Joel 1<sup>20</sup>, םִי־בָּיִת, welches *Bäche* und *Betten* bedeuten kann. Aber wie ist die eigentümliche<sup>3</sup> Wiedergabe dieses Wortes durch ἄφεις zu verstehen?<sup>4</sup> Man könnte versucht sein, an eine Beeinflussung durch den Wortanfang *aph* zu denken,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> KENYON 11.

<sup>2</sup> KENYON 41.

<sup>3</sup> Sonst übersetzen es die LXX natürlicher mit φάραγξ und χείμαρρος.

<sup>4</sup> Ps. 125 [126]<sup>4</sup> hat auch die »fünfte« Übersetzung ἄφεις = *Bäche* (FIELD II 283).

<sup>5</sup> Ähnliche Fälle bei WELLHAUSEN, Der Text der Bb. Sam. 10 f. — Mit dieser Annahme muss gerechnet werden Ez. 47<sup>3</sup>: διῆλθεν ἐν τῷ ὕδατι ὕδωρ ἀφείσεως, das heisst im Zusammenhange (vorher ist gesagt, dass Wasser unter dem αἶθριον = atrium hervorkam): *er ging in dem Wasser, dem Wasser* (der Nominativ ist mechanisch gesetzt) *des Loslassens*, d. h. *dem* (vorher erwähnten) *losgelassenen Wasser*. So musste ein Leser der LXX ihre Worte verstehen; die Notiz des Hieronymus (bei FIELD II 895), die LXX hätten übersetzt *aqua remissionis*, beruht auf einem dogmatischen Missverständnisse, ἄφεις kann hier nur mit *dimissio* übersetzt werden. Nun steht im hebr. Text *Wasser der Knöchel*, d. h. *Wasser, das bis an die Knöchel reicht*. םִי־בָּיִת *Knöchel* kommt nur hier im A. T. vor. C. H. CORNILL, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 501 vermutet, dass die LXX םִי־בָּיִת übersetzt haben. Wahrscheinlicher wäre m. E. noch, dass ihr ἄφεις den Dual von םִפֵּן *das Aufhören* wiedergibt. Aber das Natürlichste ist doch anzunehmen, dass sie das ἀπαξ λεγόμενον nicht verstanden und *aph'sajim* einfach transskribierten, wobei der Zusammenhang nahelegte, nicht nur zu transskribieren, sondern aus der Transskription ein flektiertes Wort zu machen. Ich will die Vermutung nicht unterdrücken, dass es nicht unmöglich ist, sich die sonderbare Stelle auch so zurechtzulegen: Der Grieche verstand das schwierige Wort nicht und übersetzte resp. transskribierte ὕδωρ ἕως (vergl. das zweimalige ἕως in V. 4) ἀφεις (vergl. Ez. 27<sup>16</sup> LXX Codd. 23, 62, 147 ἐν ἀφει, Codd. 87, 88, Syrohex. ἐν ἀφειγ; Theodotion

aber damit ist ἀφέσεις = 𐤀𐤓𐤁𐤏 Thren. 3<sup>47</sup> nicht erklärt, und weshalb soll an allen anderen Stellen eine solche Beeinflussung nicht vorliegen?

Die Erklärung gibt der ägyptische Sprachgebrauch. Wir haben *Pap. Flind. Petr.* II XXXVII<sup>1</sup> amtliche Berichte aus der Ptolemäerzeit über die Bewässerung. Dort ist der technische Ausdruck für das durch Öffnung der Schleusen bewirkte *Loslassen* des Wassers ἀφίημι τὸ ὕδωρ; der entsprechende substantivische Ausdruck ἀφείσις τοῦ ὕδατος steht *Pap. Flind. Petr.* II XIII 2<sup>2</sup> (258 v. Chr.), aber — und hier zeigt sich die technische Bedeutung am klarsten — der Genitiv kann auch fehlen, ἀφείσις allein ist jedermann verständlich: so an mehreren Stellen des ersterwähnten Papyrus. Wenn man sich der grossen Bedeutung der Bewässerung für Ägypten erinnert, wird man es leicht begreiflich finden, dass ihre einzelnen Vorgänge und die technischen Bezeichnungen dafür etwas sehr Bekanntes gewesen sein müssen. *Kanäle*<sup>3</sup> waren dem Ägypter, was dem Palästinenser *Bäche* sind; das Hervorschiessen des Nilwassers aus den geöffneten Schleusen machte auf ihn denselben tiefen Eindruck, wie das Tosen des ersten Winterbaches auf den kanaanitischen Bauern und Hirten. So haben denn die ägyptischen Übersetzer von Thren. 3<sup>47</sup> durch ἀφείσεις ὑδάτων die aus den Augen des Volkes hervorbrechenden *Wasserströme* zwar nicht wörtlich wiedergegeben, aber dieses für den Palästinenser überaus anschauliche

---

ἐν ἀφεξ, wenn dort nicht das von PARSONS in einem Cod. Jes. gelesene ναφεξ [= 𐤒𐤏𐤏] ursprünglich ist; die Angaben entnehme ich FIELD II 842); entsprechend haben Aquila, Symmachus und Theodotion, die das seltene Wort verstanden, ἕως ἀστραγάλων (FIELD II 895). Aus ὕδωρ ἕως ἀφες machte ein findiger Kopf ὕδωρ ἀφέσεως, was dann den oben erläuterten Sinn haben konnte. Der Übersetzer des Ezechiel hat taktvoll in vielen sonstigen Fällen nichtverstandene hebräische Wörter einfach griechisch transskribiert (CORNILL 96). — Die Lesart ὕδωρ ἀφαιρέσεως der Complutensis scheint innergriechische Korrektur des ὕδωρ ἀφέσεως zu sein.

<sup>1</sup> MAHAFFY II [119] f.

<sup>2</sup> MAHAFFY II [38].

<sup>3</sup> ἀφείσις scheint gerädezu *Schleuse* und *Kanal* bedeuten zu können.

Bild durch Umsetzung ins Ägyptische für ihren Leserkreis wirkungsvoll individualisiert. Ebenso ist Joel 1<sup>20</sup> die Not des Landes für den Ägypter deutlicher, wenn geschildert wird, dass das sorgfältig gesammelte Wasser der *Kanäle* alsbald nach Öffnung der Schleusen versiegt ist (ἐξηράνθησαν ἀφ᾽ ἑσῆς ὑδάτων), als wenn von vertrockneten *Bächen* die Rede wäre.<sup>1</sup>

2. Lev. 25<sup>15</sup> übersetzen die LXX לַיְבֹבִי, elliptisch für *Jobeljahr* gebraucht, durch das Substantivum σημασία *Zeichen, Signal*, eine ganz wörtliche, die Eigenart der Vorlage nicht verwischende Wiedergabe. V. 10, 11, 12, 13 desselben Kapitels jedoch übersetzen sie *Jobeljahr*, abgesehen davon, dass sie die an den hebräischen Stellen hier und da vorhandene Ellipse aufgeben, durch ἐνιαυτός oder ἔτος ἀφ᾽ ἑσῆως σημασίας *Signaljahr der Freilassung*.<sup>2</sup> Der technische Ausdruck *Signaljahr* ist den nichthebräischen Lesern verständlich gemacht durch den Zusatz ἀφ᾽ ἑσῆως, der aus V. 10 stammt: διαβοήσετε ἄφ᾽ ἑσῆως ἐπὶ τῆς γῆς, wo ἄφ᾽ ἑσῆως = רַרְרָה. Von hier aus erklärt sich weiter, dass *Jobeljahr* in den auf die citierten Verse folgenden Abschnitten von Kap. 25 und in Kap. 27 durch ἔτος oder ἐνιαυτός τῆς ἀφ᾽ ἑσῆως wiedergegeben wird; das ist keine Übersetzung,<sup>3</sup> sondern »erklärende Übertragung«.<sup>4</sup> Ebenso wird hier das elliptische *Jobel* in Zusammenhange mit dem Vorhergehenden unmissverständlich durch ein elliptisches ἄφ᾽ ἑσῆως nachgeahmt.

Dieser Sprachgebrauch der LXX ist nicht als bloße mechanische Nachahmung zu erklären, sondern hätte einen lokalen Anknüpfungspunkt in den Rechtsverhältnissen der

<sup>1</sup> Vergl. unten *sub διῶρονξ*.

<sup>2</sup> So und nicht anders haben wegen V. 15 die LXX die Genitive bezogen, auch V. 13, wo der Artikel zu σημασίας gehört. Ohne Rücksicht auf den Zusammenhang konnte ein griechischer Leser den Ausdruck allenfalls auch so auffassen: *Jahr der ἄφ᾽ ἑσῆως des Signals*, d. h. in welchem das Signal gegeben wird; ἀφ᾽ ἑσῆως kommt in ähnlichen Verbindungen vor.

<sup>3</sup> Eine solche ist der Ausdruck Ez. 46<sup>17</sup>.

<sup>4</sup> CREMER<sup>1</sup> 439.



Ptolemäerzeit. *Pap. Par.* 63<sup>1</sup> (165 v. Chr.) zählt unter verschiedenen Arten {der Ländereien auf *τὰ τῶν ἐν ἀφέσει καὶ τὴν ἱεράν*<sup>2</sup> γῆν. LUMBROSO<sup>3</sup> erklärt die ἐν ἀφέσει befindlichen Grundstücke als solche, die von Abgaben befreit waren, und verweist auf mehrere Stellen des Steines von Rosette<sup>4</sup> (196 v. Chr.), wo der König gerühmt wird, weil er einige Abgaben definitiv erlassen habe (*εἰς τέλος ἀφῆκεν*).<sup>5</sup> Hierher scheint auch schon *Pap. Flind. Petr.* II II 1<sup>6</sup> (260/259 v. Chr.) zu gehören: *ὅταν ἡ ἄφεις δοῖῃ*, vergl. vorher *τὰ ἐκφόρια*.

Die LXX hätten לִבְיָֿ Lev. 25<sup>10</sup>, dessen Übersetzung für ihren ganzen weiteren Sprachgebrauch entscheidend war, auch durch ein anderes Wort wiedergeben können; dass sie gerade das ihrer Umgebung geläufige technische Wort ἄφεις wählten, erleichterte die Nachahmung des technischen *Jobel*.

### βαστάζω.

Matth. 8<sup>17</sup> wird als Wort »des Propheten Jesaia« citiert *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν*. »Die Stelle Jes. 53, 4 ist nach dem Grundtexte angeführt, aber nicht im historischen Sinne desselben, . . . . auch nicht nach der besonderen typischen Beziehung, welche sich im Rückblicke von den Krankenheilungen Jesu auf jenen prophetischen Spruch mit als dessen Bestimmung zu erkennen gab (Meyer), sondern in freier Deutung des Wortlauts. Ohne Zweifel nämlich nimmt der Evangelist λαμβάνειν im Sinne von: wegnehmen, wie das נִשְׁׁפָּ des Urtextes auch heissen kann, wenn auch nicht in dieser Stelle. Zweifelhaft dagegen ist, ob er auch das βαστάζειν

<sup>1</sup> *Notices* XVIII 2 S. 368.

<sup>2</sup> Noch in den Berliner ägyptischen Urkunden des 2. u. 3. Jahrh. n. Chr. kommt die *ἱερά γῆ* vor (U. WILCKEN, *Observationes ad historiam Aegypti provinciae Romanae depromptae e papyris Graecis Berolinensibus ineditis*, Berol. 1885, 29).

<sup>3</sup> *Recherches* 90. BRUNET DE PRESLE (*Notices* XVIII 2 S. 471) erklärt sonderbar, allerdings unter Beifügung eines Fragezeichens, *congé militaire*.

<sup>4</sup> LETRONNE, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, t. I, Paris 1842, p. 244 ff. = CIG III No. 4697.

<sup>5</sup> Zeile 12 und sonst.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [2].

(לְבַרֵּךְ) in dem für das Hebr. unmöglichen Sinne von Wegtragen (Joh. 20, 15) genommen hat . . . , oder nicht vielmehr an die Last und Mühe denkt, die Jesu die Heilungen bis an den späten Abend bereiteten.«<sup>1</sup> Wie B. WEISS so identifiziert auch H. HOLTZMANN<sup>2</sup> λαμβάνειν mit נִשְׂרָף, βασιτάζειν mit לְבַרֵּךְ. Aber die Sache liegt, wenn ich recht sehe, umgekehrt: Matthäus hat nicht nur die Übersetzung der LXX verschmährt, sondern auch in seiner Übersetzung die beiden Glieder des hebräischen Satzes vertauscht;<sup>3</sup> er übersetzt nicht *er trug unsere Krankheiten, und unsere Schmerzen lud er auf sich*, sondern *unsere Schmerzen lud er auf sich, und unsere Krankheiten trug er*. Dann wäre nicht לְבַרֵּךְ,<sup>4</sup> sondern נִשְׂרָף durch βασιτάζειν wiedergegeben.<sup>5</sup> So übersetzen auch die LXX 2 Reg. 18<sup>14</sup> und Job 21<sup>3</sup> Cod. A נִשְׂרָף mit βασιτάζειν, ebenso Aquila an den vier uns erhaltenen Stellen, an denen er βασιτάζειν gebraucht: Jes. 40<sup>11</sup>,<sup>6</sup> 53<sup>11</sup>,<sup>7</sup> 66<sup>12</sup><sup>8</sup> und Jer. 10<sup>5</sup>.<sup>9</sup> Von diesen letzteren Stellen verdient besonderes Interesse Jes. 53<sup>11</sup>, weil sie inhaltlich dem Matthäus-Citate nahe kommt: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς βασιτάσει. Wenn man nicht mit E. BÖHL<sup>10</sup> annehmen will, dass das Citat aus einer bereits vorhandenen Übersetzung stammt, so ist zu sagen, dass Matthäus oder seine Quelle, als sie das נִשְׂרָף der Vorlage selbständig durch βασιτάζειν wiedergaben, ebenso verfahren, wie an anderen Stellen die LXX und der jüdische Übersetzer des zweiten nach-

<sup>1</sup> B. WEISS, MEYER I 1<sup>s</sup> (1890) 169.

<sup>2</sup> HC I<sup>2</sup> (1892) 76.

<sup>3</sup> Vergl. die Bemerkung über die evangelischen Citate unten *sub vióς*.

<sup>4</sup> Zu λαμβάνειν = לְבַרֵּךְ vergl. LXX Jes. 46<sup>4</sup>, wo dasselbe Verbum durch ἀναλαμβάνειν wiedergegeben ist.

<sup>5</sup> Ebenso A. RESCH, Aussercanonische Paralleltex-te zu den Evangelien, 2. Heft (TU X 2), Leipzig 1894, 115.

<sup>6</sup> FIELD II 510.

<sup>7</sup> FIELD II 535.

<sup>8</sup> FIELD II 565.

<sup>9</sup> FIELD II *Auct.* 39.

<sup>10</sup> Die alttestamentlichen Citate im N. T., Wien 1878, 34. BÖHL findet auch hier seine »Volksbibel« citiert. Aber die »Volksbibel« oder richtiger eine von den LXX verschiedene Übersetzung würde schwerlich die beiden Glieder der Vorlage vertauscht haben.

christlichen Jahrhunderts. Freilich folgt aus der von den LXX, Matthäus und Aquila gebrauchten Gleichung  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu = \text{נִשְׁדָּ}$  nicht mit Notwendigkeit, dass Matth. 8<sub>17</sub>  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  deshalb nun die Bedeutung haben müsse, die  $\text{נִשְׁדָּ}$  in der hebräischen Vorlage hat. Vielmehr hat man sich auch hier, wie bei allen Übertragungen, die Frage vorzulegen, ob der Übersetzer durch den von ihm gewählten Ausdruck nicht eine neue Nüance in den Text hineingetragen hat. Es wird methodisch richtiger sein die Bedeutung von  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  an der Matthäusstelle aus dem Zusammenhange, in den das Citat hineingestellt ist, zu ermitteln, als aus der Grundbedeutung von  $\text{נִשְׁדָּ}$ , mag die Gleichung  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu = \text{נִשְׁדָּ}$  äusserlich betrachtet noch so deutlich sein. Um so besser, wenn dann die hier durch den Zusammenhang geforderte Bedeutung von  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ <sup>1</sup> *wegtragen* auch dem  $\text{נִשְׁדָּ}$ , wenigstens wie es anderwärts gebraucht wird, nicht völlig widerspricht.

Bei  $\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\nu$  ist dieser günstige Fall nicht vorhanden; denn die durch den Kontext geforderte Erklärung *fortnehmen* gibt den Sinn von  $\text{לָבַט}$  nicht wieder.

Im religiösen Sprachgebrauche der ältesten Christenheit spielen die sich mehr oder weniger deutlich von einander abhebenden Begriffe *tragen* und *fortnehmen*, nicht selten mit *Sünde* als Objekt verbunden, eine grosse Rolle; die Synonymik<sup>2</sup> dieses Sprachgebrauches muss sich die Aufgabe stellen, die

<sup>1</sup> Zu  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  bei Josephus vergl. GUIL. SCHMIDT, *De Flav. Jos. elocutione*, FLECK. Jahrb. Suppl. XX (1894) 521. Zu  $\beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$  Gal. 6<sub>17</sub> siehe unten *Spicilegium* die Studie über die »grossen Buchstaben« und die »Malzeichen Jesu« Gal. 6.

<sup>2</sup> In einer taktvoll bearbeiteten Synonymik der religiösen Wendungen des Urchristentums, an der es sozusagen noch völlig fehlt, läge ein Schutz gegen die weitverbreitete mechanisierende Methode der sogenannten Biblischen Theologie des N. T., welche in den Männern, deren Schriften im Kanon stehen, weniger Propheten und Prophetenschüler sieht, als Talmudisten und Tosaphisten. Diese dogmatisierende Methode parzelliert den ererbten Mutterboden, als handele es sich in der Offenbarung um tausend Kleinigkeiten. Sie erweckt durch ihre Paragraphen den Anschein, als sei Erlösung ein *ordo salutis*. Sie entweiht das N. T. zu einer Quelle der Dogmengeschichte und sieht nicht, dass es zumeist aus Religion geschrieben ist.

Bedeutungen vielleicht von *αἴρω*, *ἐξαίρω*, *βαστάζω*, *λαμβάνω*, *ἀναλαμβάνω*, *φέρω*, *ἀναφέρω*, *ὑποφέρω* auf ihre etwaigen Nüancen zu untersuchen.

βεβαίωσις.

»Der Verkäufer musste in der Regel, d. h. wenn nicht das entgegengesetzte ausgemacht wurde, dem Käufer die verkaufte Sache *ἀναμφισβήτητον*, unbestritten übergeben; und die Verantwortlichkeit übernehmen, wenn Ansprüche an die Sache erhoben werden sollten. . . . Hatte er [der Käufer] aber sich von dem Verkäufer die Gewährleistung versprechen lassen,« . . . so konnte er, wenn später von anderen Ansprüche an die Sache erhoben wurden, »auf den Verkäufer zurückgehn, welches man *ἀνάγειν εἰς πράτην* nannte, und diesen auffordern, gegen den, der jetzt Ansprüche erhebe, zu bestätigen, dass er ihm die in Anspruch genommene Sache verkauft habe, d. h. er konnte ihn auffordern *βεβαιῶσαι*. Weigerte sich der Verkäufer dies zu thun, so konnte der Käufer gegen ihn *βεβαιώσεως* klagen.«<sup>1</sup> In dem Sprachgebrauche des attischen Prozesses hatte also *βεβαίωσις* *Befestigung* die technische Bedeutung einer bestimmten Verpflichtung des Verkäufers erhalten, welche bei den Römern *auctoritas* oder *evictio*<sup>2</sup> hiess: der Verkäufer überliess nicht nur die Sache dem Käufer, sondern übernahm auch die *Garantie*, die Rechtskraft des Verkaufes gegen etwaige Ansprüche dritter zu verteidigen. Über die Einzelheiten der von dem Käufer eventuell angestregten *δίκη βεβαιώσεως* bestehen unter den Historikern des antiken Civilprozesses Meinungsverschiedenheiten,<sup>3</sup> die jedoch für die Begriffsbestimmung des Wortes *βεβαίωσις* unwesentlich sind.

In Ägypten hat unter den Ptolemäern der technische Ausdruck Eingang gefunden. Die Papyrusurkunden reden nicht nur von dem *βεβαιωτής*,<sup>4</sup> dem *Kaufhelfer*, dem *auctor secundus* des

<sup>1</sup> M. H. E. MEIER u. G. F. SCHÖMANN, Der Attische Process, neu bearbeitet von J. H. LIPSIVS, Berlin 1883—1887, II 717, 719, 720.

<sup>2</sup> Ebenda 717 f.

<sup>3</sup> Ebenda 721 f.; K. F. HERMANN, Lehrbuch der Griechischen Rechtsalterthümer, 3. Aufl. von TH. THALHEIM, Freib. i. B. u. Tüb. 1884, 77.

<sup>4</sup> HERMANN-THALHEIM 78.

römischen Rechtes, sondern auch von der *βεβαίωσις* selbst: *Pap. Taur.* I<sup>1</sup> (2. Jahrh. v. Chr.), *Pap. Par.* 62<sup>2</sup> (2. Jahrh. v. Chr.), an der letzteren Stelle zweimal, darunter einmal in der Verbindung *εἰς τὴν βεβαίωσιν ὑποθήκαι*.<sup>3</sup> Wie sehr sich der Ausdruck in Ägypten eingebürgert hat, zeigt die Thatsache, dass wir die *βεβαίωσις* auch noch in Papyrusurkunden einer Zeit finden, die von den Lagiden durch sieben Jahrhunderte getrennt ist. Es ist allerdings möglich, dass hier wie schon in den Ptolemäerurkunden *βεβαίωσις* nicht mehr genau denselben spezifischen Sinn hat, wie in der strengeren Terminologie des zugespitzten attischen Juristengriechisch,<sup>4</sup> sicher aber ist das Wort auch hier im technischen Sinne von *Garantie, Sicherstellung eines Kaufes* gebraucht: *Pap. Par.* 21 bis<sup>5</sup> (592 n. Chr.), *Pap. Jomard*<sup>6</sup> (592 n. Chr.), *Pap. Par.* 21<sup>7</sup> (616 n. Chr.). Mehrere Male kommt hier die Formel *κατὰ πᾶσαν βεβαίωσιν* vor, und *Pap. Par.* 20<sup>8</sup> (600 n. Chr.) kehrt sogar die Formel *εἰς βεβαίωσιν* wieder, die sich also<sup>9</sup> durch mehr als sieben Jahrhunderte erhalten hat.

Bereits LUMBROSO<sup>10</sup> hat auf die frappierende Übereinstimmung einer LXX-Stelle mit diesem Sprachgebrauche des ägyptischen Civilrechtes verwiesen. Nur ein einziges Mal findet sich *βεβαίωσις* in der alexandrinischen Übersetzung, Lev. 25<sup>23</sup>, aber in der charakteristischen Formel *εἰς βεβαίωσιν: καὶ ἡ γῆ οὐ πρᾶθήσεται εἰς βεβαίωσιν, ἐμὴ γὰρ ἐστὶν ἡ γῆ*. Die Übersetzung ist nicht wörtlich, aber von grosser Feinheit und Korrektheit. Die

<sup>1</sup> A. PEYRON I 32, vergl. 120 und E. REVILLOUT, *Études sur divers points de droit et d'histoire Ptolémaïque*, Paris 1880, XL f.

<sup>2</sup> *Notices* XVIII 2 S. 355.

<sup>3</sup> Der Text ist zwar verstümmelt, reicht aber für unsern Zweck aus.

<sup>4</sup> Nach HERMANN-THALHEIM 78 ANN. I wäre in den Papyri *βεβαιωτής* z. B. sogar zur »leeren Form« geworden.

<sup>5</sup> *Notices* XVIII 2 S. 250.

<sup>6</sup> *Notices* XVIII 2 S. 258 u. 259.

<sup>7</sup> *Notices* XVIII 2 S. 244.

<sup>8</sup> *Notices* XVIII 2 S. 241.

<sup>9</sup> Vergl. oben *Pap. Par.* 62 (2. Jahrh. v. Chr.).

<sup>10</sup> *Recherches* 78. Aber lehrreicher als die von ihm citierte Stelle von 600 n. Chr. ist die oben nachgewiesene aus dem 2. Jahrh. v. Chr.

Israeliten sind nur Fremdlinge und Beisassen im Lande, der Grund und Boden gehört Jahwe, darum darf er nicht *endgiltig* verkauft werden — das ist der Sinn der Vorlage  $\eta\eta\mu\chi\lambda$  (eigentlich *bis zur Vernichtung*, d. h. *gänzlich, für immer*). Äusserlich betrachtet ist das *εἰς βεβαίωσιν* der LXX das gerade Gegenteil des *bis zur Vernichtung* der Vorlage<sup>1</sup>; richtig aufgefasst zeugt es von gutem Verständnisse des Textes.<sup>2</sup> Ein Verkauf *εἰς βεβαίωσιν* ist ein *definitiver, rechtlich garantierter* Verkauf; natürlich können Beisassen das Land, das sie nur in Pacht haben, nicht *verkaufen*, erst recht nicht *εἰς βεβαίωσιν*. Die Lesart der Codices XI, 19, 29 u. a. sowie der Aldina *εἰς βεβήλωσιν*<sup>3</sup> ist ein plumpe durch LXX Lev. 21<sub>4</sub> mitveranlassetes Missverständnis späterer Abschreiber, welche den feinen Ausdruck der LXX durch schülerhafte Wörtlichkeit verballhornisierten; *in confirmationem* der *Vetus Latina*<sup>3</sup> dagegen ist völlig korrekt, und auch die Übersetzungen des Aquila<sup>3</sup> *εἰς παγκτησίαν* und des Symmachus<sup>3</sup> *εἰς ἀλύτρωτον* sind, wenn auch eine Verwischung der eigentlichen Pointe, doch sachlich nicht übel.

Denselben Takt haben die LXX auch an der einzigen anderen Stelle bewährt, wo jenes hebräische Wort sonst noch vorkommt, Lev. 25<sub>30</sub>:  $\kappa\upsilon\rho\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \eta\ \omicron\iota\kappa\iota\alpha\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\alpha\ \epsilon\grave{\nu}\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\ \tau\eta\ \epsilon\chi\acute{o}\upsilon\sigma\eta\ \tau\epsilon\iota\chi\omicron\varsigma\ \beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\varsigma\ \tau\omega\ \kappa\tau\eta\sigma\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\ \alpha\upsilon\tau\eta\grave{\nu}$ . Dass sie hier trotz der gleichen Vorlage nicht die Formel *εἰς βεβαίωσιν* wählten, verrät ein sicheres Verständnis; denn sie würde hier, da sie zunächst nur von einer Garantieleistung bei dem Abschlusse eines Verkaufes gebraucht wird, nicht gepasst haben.

Der alexandrinische Christ, dem wir den *λόγος τῆς παρακλήσεως* im Neuen Testament verdanken, schreibt Hebr. 6<sub>16</sub>  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\omicron\varsigma\ \delta\omicron\mu\nu\acute{o}\nu\omicron\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\varsigma\ \iota\nu\ \delta\ \omicron\gamma\kappa\omicron\varsigma$ . Die Umgebung der Stelle ist wie der Hebräerbrief überhaupt durchsetzt von juristischen Ausdrücken. Dass auch hier die durch Jahrhunderte hindurch konstante ägyptische Rechtsformel vor-

<sup>1</sup> Daher die sogleich zu nennende Variante.

<sup>2</sup> In demselben Kapitel fanden wir auch *ἄφσεις* als rechtlichen Begriff sachgemäss angewandt.

<sup>3</sup> FIELD I 212.

kommt, verdient unsere Beachtung. Sie braucht nicht denselben scharfgeprägten Sinn wie im attischen Rechte (*Garantie bei einem Verkaufe*<sup>1)</sup> zu haben, sondern wird allgemeiner sein, jedenfalls aber ist sie noch technischer Ausdruck für die rechtliche *Garantie*.<sup>2</sup>

Der sonstige Gebrauch von *βεβαίωσις* in der biblischen Litteratur scheint mir ebenfalls durch die technische Bedeutung des Wortes beeinflusst zu sein. In dem grossartigen Hymnus<sup>3</sup> auf die Weisheit findet sich Sap. Sal. 6<sup>19</sup> die Gnome *προσοχή δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας*; hier legt *νόμων* die juristische Fassung des Wortes noch besonders nahe: wer die *Gesetze* der Weisheit hält, der hat die *gesetzliche Garantie* der Unvergänglichkeit, der braucht nicht zu fürchten, dass ihm die *ἀφθαρσία* von einem anderen streitig gemacht wird und er eine aussichtslose *δίκη βεβαίωσης* erheben muss.

Noch deutlicher hat von *βεβαίωσις* der Mann geredet, über dessen juristische Terminologie der Jurist JOHANNES ORTWIN WESTENBERG vor hundert-siebenzig Jahren eine stattliche Abhandlung<sup>4</sup> hat schreiben können. Paulus sagt Phil. 17 *καθώς ἐστὶν δίκαιον ἔμοι τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου καὶ ἐν τῇ*

<sup>1</sup> Unmöglich wäre diese Fassung nicht; zum rechtsgiltigen Verkaufe war z. B. nach den »Gesetzen von Ainos« (der Name ist nicht sicher) ein Eid erforderlich: der Käufer soll dem Apollo der Ortschaft opfern; kauft er ein Grundstück in der Ortschaft, wo er selbst wohnt, desgleichen, und er soll angesichts der eintragenden Behörde und dreier Ortsbewohner schwören, dass er ehrlich kaufe; in derselben Weise auch der Verkäufer, dass er ohne Falsch verkaufe (Theophrast *περὶ συμβολαίων* bei Stobaeus *Flor.* XLIV 22), vergl. HERMANN-THALHEIM 130 ff.

<sup>2</sup> Vergl. die von hier aus wohl ebenfalls technisch aufzufassenden Begriffe *βέβαιος* Hebr. 2<sup>a</sup>, 3<sup>a</sup>, 9<sup>17</sup> u. *βεβαιώω* Hebr. 2<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> Zu seiner Form (Kettenschluss oder doch Anadiplosis) vergl. Paulus Rom. 5<sup>3-5</sup>, 10<sup>14f.</sup>, auch Jac. 1<sup>3f.</sup> und schon LXX Hos. 2<sup>21f.</sup>, Joel 1<sup>3f.</sup>

<sup>4</sup> *Paulus Tarsensis Jurisconsultus, seu dissertatio de jurisprudentia Pauli Apostoli habita Franequerae 1722*. Die Schrift ist öfter nachgedruckt worden, mir liegt vor eine Ausgabe *Baruthi 1738*, 36 Seiten 4°. Eine neue Bearbeitung des Themas wäre eine nicht undankbare Aufgabe.

ἀπολογία καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου: er ist zwar in Banden, aber er steht vor seiner Apologie, und diese Apologie vor Gericht wird zugleich einē *evictio* oder *convictio* des Evangeliums sein. Zu den zweifellos <sup>1</sup> nicht bildlich zu verstehenden forensischen Ausdrücken ἐν τοῖς δεσμοῖς und ἐν τῇ ἀπολογίᾳ passt ἐν βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου gut und bildet zugleich den Höhepunkt einer recht wirkungsvollen Klimax.

Dass βεβαιώσεις selbst in der älteren attischen Bedeutung dem Apostel nicht unbekannt war, wird durch eine überraschende Übereinstimmung seiner sonstigen Ausdrucksweise mit der Terminologie der bei der βεβαιώσεις konstatierbaren Rechtsverhältnisse höchst wahrscheinlich gemacht: man beachte, wie Paulus die Begriffe ἀρραβῶν und βεβαιοῦν verklammert. Der in der Kaiserzeit lebende Lexikograph der attischen Redner Harpokration schreibt in seinem Lexikon *sub* βεβαιώσεις: <sup>2</sup> ἐνίοτε καὶ ἀρραβῶνος μόνου δοθέντος εἶτα ἀμφισβητήσαντος τοῦ πεπρακότος ἐλάγχανε τὴν τῆς βεβαιώσεως δίκην ὁ τὸν ἀρραβῶνα δοὺς τῷ λαβόντι. Ähnlich die von IMM. BEKKER <sup>3</sup> unter den *Lexica Segueriana* herausgegebenen alten *Λέξεις ῥητορικαὶ sub* βεβαιώσεως: δίκης ὄνομά ἐστιν, ἣν ἐδικάζοντο οἱ ὠνησάμενοι κατὰ τῶν ἀποδομένων, ὅτε ἕτερος ἀμφισβητοῖ τοῦ πραθέντος, ἀξιοῦντες βεβαιοῦν αὐτοῖς τὸ πραθέν. ἐνίοτε δὲ καὶ ἀρραβῶνος μόνου δοθέντος. ἐπὶ τούτοις οὖν ἐλάγχανον τὴν τῆς βεβαιώσεως δίκην οἱ δόντες τὸν ἀρραβῶνα τοῖς λαβοῦσιν, ἵνα βεβαιωθῇ ὑπὲρ οὗ ὁ ἀρραβῶν ἐδόθη. Wenn nun auch über die Möglichkeit der Begründung einer δίκη βεβαιώσεως auf die Annahme des *Angeldes* durch den Verkäufer Zweifel bestehen, <sup>4</sup> so viel ist doch klar, dass im technischen Sprachgebrauche ἀρραβῶν und βεβαιοῦν in einem sachlichen Verhältnisse zu einander stehen. Genau so redet Paulus, indem sein unerschütterlicher Glaube das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen sich unter dem Bilde eines rechtlich unantastbaren

<sup>1</sup> Paulus hofft 2<sub>23</sub>, wie auch aus dem Tone des ganzen Briefes hervorgeht, eine baldige und günstige Entscheidung seiner Sache.

<sup>2</sup> Bei HERMANN-THALHEIM 77.

<sup>3</sup> *Anecdota Graeca I, Berol. 1814, 219 f.*

<sup>4</sup> HERMANN-THALHEIM 77, MEIER-SCHÖMANN-LIPSIUS II 721.



Verhältnisses vergegenwärtigt, 2 Cor. 1211: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. So passend das Bild selbst ist, so verständlich es hier und 55 namentlich den Christen der Welthandelsstadt gewesen sein wird, ebenso passend ist auch seine Form. Der Apostel hätte ja, ohne das Bild unverständlich zu machen, auch ein anderes Verbum<sup>1</sup> wählen können, aber das technische Wort macht das Bild noch wirkungsvoller. Eine patristische Notiz<sup>2</sup> zu unserer Stelle zeigt denn auch, wie ein griechischer Leser der Eigenart des Bildes gerecht zu werden verstand: ὁ γὰρ ἀρραβὼν εἶωθε βεβαιοῦν τὸ πᾶν σύνταγμα.

Wir werden danach ein Recht haben, auch sonst bei Paulus und seinem Kreise βεβαιῶ<sup>3</sup> und βέβαιος<sup>4</sup> von hier aus zu verstehen, zumal diese Wörter z. T. neben anderen juristischen Ausdrücken stehen; durch die Auffassung des *festigen* und *fest* im Geltungswerte der rechtlich garantierten Sicherheit gewinnen die betreffenden Aussagen an kraftvoller Entschiedenheit.

Symmachus<sup>5</sup> gebraucht βεβαίωσις einmal: Ps. 88 [89]<sup>25</sup> für 𐤇𐤒𐤆𐤍 (LXX ἀλήθεια).

#### γένημα.<sup>6</sup>

LXX sehr oft vom Ertrage des Landes, so auch die Synoptiker; nicht erst aus Polybius<sup>7</sup> zu belegen, sondern schon durch

<sup>1</sup> Synonymon ist z. B. das ebenfalls forensische *χυρόω* Gal. 315. Vergl. noch *Pap. Par.* 20 (600 n. Chr., *Notices* XVIII 2 S. 240): *πράσεως τῆς καὶ χυρίας οὔσης καὶ βεβαίαιας*.

<sup>2</sup> *Catena Graecorum Patrum in N. T. ed. J. A. CRAMER, V, Oxonii 1844, 357.*

<sup>3</sup> 1 Cor. 16 u. 8 (beachte *ἀνεγκλήτους* und *πιστός*), Rom. 15<sub>8</sub>; vergl. Marc. 16<sub>20</sub>.

<sup>4</sup> 2 Cor. 1<sub>6</sub>, Rom. 4<sub>16</sub>; vergl. 2 Pe. 110 u. 19.

<sup>5</sup> FIELD II 243.

<sup>6</sup> Zur Orthographie vergl. WINER-SCHMIEDEL § 5, 26 a (S. 55 f.). Die Papyri schreiben *γένημα*.

<sup>7</sup> *Clavis* 3 78.

*Pap. Flind. Petr.* I XVI 2<sup>1</sup> (230 v. Chr.) τὰ γενήματα τῶν ὑπαρχόντων μοι παραδείσων und mehrere andere gleichzeitige Stellen<sup>2</sup> für Ägypten nachweisbar.

γογγύζω.

Den LXX sehr geläufig, auch bei Paulus,<sup>3</sup> Synopt., Johannes, in der ausserbiblischen Litteratur seither nur nachgewiesen aus Marc Aurel und Epiktet,<sup>4</sup> in der Bedeutung *murren* jedoch schon *Pap. Flind. Petr.* II IX 3<sup>5</sup> (241/239 v. Chr.) gebraucht: καὶ τὸ πλήρωμα (Mannschaft) γογγύζει φάμενοι ἀδικεῖσθαι.

γραμματεὺς.

Im A. T. wird als *Schreiber* (כֹּתֵב und כֹּתֵב) der *Beamte* überhaupt bezeichnet. Die LXX übersetzen wörtlich *γραμματεὺς*, auch an solchen Stellen, wo *Schreiber* im militärischen Sinne, von *Offizieren*, gebraucht zu sein scheint. Man könnte hier vermuten, dass sie sich sklavisch der Vorlage unterwarfen, denn dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauche ist die Verwendung von *γραμματεὺς* im militärischen Sinne fremd. Aber sie haben von ihrem Standpunkte aus durchaus korrekt übersetzt: in der ägyptischen Gracität wird *γραμματεὺς* als Bezeichnung eines Offiziers gebraucht. *Pap. Par.* 63<sup>6</sup> (165 v. Chr.) begegnet uns der *γραμματεὺς τῶν μαχίμων* und *Pap. Lond.* XXIII<sup>7</sup> (158/157 v. Chr.) der *γραμματεὺς τῶν δυνάμεων*. Diese technische Bedeutung<sup>8</sup> des Wortes ist den alexandrinischen Übersetzern geläufig gewesen. So 2 Paralip. 26<sup>11</sup>, wo der *γραμματεὺς* neben dem *διάδοχος*<sup>9</sup> steht,

<sup>1</sup> MAHAFFY I [47].

<sup>2</sup> Vergl. Index bei MAHAFFY II [190].

<sup>3</sup> Er kennt das Wort wohl aus seiner Bibellektüre: 1 Cor. 10<sup>10</sup> ist Anspielung auf LXX Num. 14<sup>27</sup>.

<sup>4</sup> *Clavis* <sup>3</sup> 82.

<sup>5</sup> MAHAFFY II [23].

<sup>6</sup> *Notices* XVIII 2 S. 367.

<sup>7</sup> KENYON 41.

<sup>8</sup> Vergl. LUMBROSO, *Recherches* 231.

<sup>9</sup> Über die technische Bedeutung dieses Wortes vergl. unten *sub διάδοχος*.

vergl. auch Jer. 44 [37]<sup>15</sup> u. 20, wenn hier der *Schreiber* Jonathan ein Offizier ist. Ebenso Judic. 5<sup>14</sup>.<sup>1</sup> Von hohem Interesse sind dann folgende Stellen, die es zweifellos machen, dass die Übersetzer den ihnen aus ihrer Umgebung bekannten technischen Ausdruck gebrauchten. 2 Reg. 25<sup>19</sup> ist im Hebräischen, wie überhaupt 2 Reg. 24<sup>18</sup>—25<sup>30</sup> in Jer. 52, fast wörtlich wiederholt in Jer. 52<sup>25</sup>; das Königsbuch nennt hier *den Schreiber, den Obersten des Heeres*.<sup>2</sup> In unserem Jeremiatexte lesen wir jedoch (der Artikel vor שֹׁבֵר fehlt) *den Schreiber des Obersten des Heeres*. Die LXX übersetzen die erste Stelle τὸν γραμματέα<sup>3</sup> τοῦ ἀρχοντος τῆς δυνάμεως, als ob ihnen unser Jeremiatext vorgelegen hätte, Jer. 52<sup>25</sup> dagegen lautet bei ihnen τὸν γραμματέα τῶν δυνάμεων, was dem Sinne nach mit 2 Reg. 25<sup>19</sup> nach dem überlieferten Texte übereinstimmt. Ohne nun im geringsten die Fragen nach der Bedeutung von שֹׁבֵר im hebräischen A. T. und nach dem ursprünglichen Texte der beiden Stellen entscheiden zu wollen, halte ich es doch für evident, dass die LXX Jer. 52<sup>25</sup> den jetzt aus dem Londoner Papyrus bekannten γραμματεὺς τῶν δυνάμεων und nicht etwa einen *Schreiber des Generalcommandos*<sup>4</sup> vorzufinden glaubten.<sup>5</sup> Die

<sup>1</sup> Cod. A hat hier eine ganz abweichende Lesart.

<sup>2</sup> So übersetzt DE WETTE, ähnlich E. REUSS: *den Schreiber, der als Oberster . . .*; A. KAMPHAUSEN bei KAUTZSCH übersetzt durch *und »den« Schreiber des Feldhauptmanns* den nach Jer. 52<sup>25</sup> veränderten Text. Weshalb diese Änderung »natürlich« vorzunehmen ist (W. NOWACK, Lehrbuch der hebr. Archäologie I, Freib. i. B. u. Lpz. 1894, 360), kann ich nicht einsehen. Man wird doch schwerlich mit K. H. GRAF, der den Text nicht ändert, aber den Artikel als Hinweisung auf den folgenden Relativsatz erklärt und *den Schreiber des Heeresobersten* übersetzt, ohne weiteres dekretieren dürfen: »Der Heeroberste kann nicht ein שֹׁבֵר genannt werden, dieser Titel gebührte nur den Leuten von der Feder« (Der Prophet Jeremia erklärt, Leipzig 1862, 628).

<sup>3</sup> γραμματαίαν des Cod. A ist dieselbe Form (αι = ε) mit vulgär angehängtem ν (WINER-SCHMIEDEL § 9, 8 [S. 89]).

<sup>4</sup> So O. THENIUS, Die Bücher der Könige (Kurzgef. ex. Handb. zum A. T. IX), Leipzig 1849, 463.

<sup>5</sup> Wenn dort im hebr. Texte aus 2 Reg. 25<sup>19</sup> der Artikel eingefügt würde, dann wäre die Übersetzung der LXX eine völlig sachgemässe Wiedergabe der Vorlage und die Annahme von SIEGFRIED-STADE 467, die

Wahl des Plurals *δυνάμεων*, durch den Singular der Vorlage nicht geboten, erklärt sich nur aus der Herübernahme der längst geprägten festen Verbindung.

Am instruktivsten ist Jes. 36<sup>22</sup>; unser hebräischer Text führt dort einfach einen ספר auf, ohne jeden Zusatz, die LXX aber versetzen ihn in die Armee mit dem Range des γραμματεὺς τῆς δυνάμεως, *Schreiber* war ihnen ein militärischer Rang.<sup>1</sup>

Die militärische Bedeutung von γραμματεὺς hat sich erhalten 1 Macc. 5<sup>42</sup>,<sup>2</sup> wahrscheinlich auch Symmachus Judic. 5<sup>14</sup>,<sup>3</sup> Jer. 44 [37]<sup>15</sup>.<sup>4</sup>

### γράφω.

»Auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung treten die Urkunden derselben in diese<sup>5</sup> normative Stellung ein, und das

LXX hätten den Jeremiatext ohne רשׁן gelesen, nicht durchaus nötig: die LXX konnten, wenn sie die Vorlage durch einen festgeschlossenen *terminus technicus* wiedergaben, das für den Sinn irrelevante רשׁן unübersetzt lassen, da seine Übertragung eben die feste Fügung γραμματεὺς τῶν δυνάμεων gesprengt hätte. — Nachträglich sehe ich, dass der neueste Bearbeiter des Jeremia thatsächlich aus inneren Gründen den Jeremiatext nach dem Königsbuche korrigiert und *den Kanzler, dem das Heer unterstellt war*, für einen militärischen Minister erklärt, der neben dem sonst erwähnten Kanzler stand (F. GIESEBRECHT, Das Buch Jeremia [Handkomm. z. A. T. III 2<sub>1</sub>], Göttingen 1894, 263 f.).

<sup>1</sup> In dem technischen γραμματεὺς scheint überhaupt die Grundbedeutung *Schreiber* verblasst gewesen zu sein: Jes. 22<sup>15</sup> hat Cod. A für *Hausminister* die Übersetzung γραμματεὺς aufbewahrt, eine Lesart, die gegenüber dem griechisch glatteren ταμίης z. B. des Cod. B entschieden den Eindruck des Ursprünglichen macht; zu γραμματεὺς als Bezeichnung eines Civilbeamten in Ägypten vergl. LUMBROSO, *Recherches* 243 ff. Im letzteren Sinne ist das Wort auch sonst gebräuchlich. Es ist eine nicht nur wörtliche, sondern auch von ihrem Standpunkte aus korrekte Übersetzung, wenn die LXX Exod. 5<sup>6</sup>, 10, 14, 15, 19 die ägyptischen Aufsichtsbeamten γραμματεῖς nennen. Sie bezeichnen nachher auch israelitische Beamte so. Für γραμματεὺς in diesem Sinne steht LXX Jes. 33<sup>18</sup> γραμματικός.

<sup>2</sup> Vergl. GRIMM zu der Stelle und WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte* 209.

<sup>3</sup> FIELD I 413.

<sup>4</sup> FIELD II 682.

<sup>5</sup> Nämlich in die normative Stellung, welche juristischen Urkunden zukommt.

γέγραπται schliesst stets eine Berufung auf unanfechtbare normative Autorität des angezogenen Ausspruches ein.«<sup>1</sup> »Der neutestamentliche Gebrauch von ἡ γραφή . . . . schliesst dieselbe Anschauung ein, welche sich in dem Gebrauche des γέγραπται ausprägt, nemlich eine Beziehung auf den normativen Charakter des betr. Schriftencomplexes, welcher ihm eine einzigartige Stellung anweist, wie denn auch überall ἡ γραφή im Sinne einer Autorität genannt wird.«<sup>2</sup> Mit diesen Begriffsbestimmungen hat CREMER zweifellos die Wurzeln nicht nur des »neutestamentlichen« Gebrauches, sondern überhaupt des Gedankens, dass der *Schrift* normative Autorität zukomme, richtig definiert. Wenn man sich die Frage vorlegt, woher es komme, dass man mit dem Begriffe der heiligen *Schrift* den Gedanken ihrer absoluten Autorität verbunden habe, so kann die Antwort nur ein Verweis auf den *juristischen* Begriff der *Schrift* sein, den man vorfand und auf die heiligen Urkunden übertrug. Buchreligion ist, auch historisch betrachtet, Gesetzesreligion. Besonders instruktiv für diese juristische Auffassung der biblischen Urkunden ist die gewöhnlich übersehene Tatsache, dass die LXX יהיה in der überwiegenden Mehrzahl der Stellen mit νόμος übersetzen, obwohl sich beide Begriffe durchaus nicht decken, dass sie also aus *Lehre* ein *Gesetz* gemacht haben.<sup>3</sup> Dabei ist es zwar wahrscheinlich, dass sie bereits durch die mechanische Schriftauffassung des jungen Rabbiniismus beeinflusst waren, aber in formeller Hinsicht kam ihnen der juristische Sprachgebrauch der Griechen entgegen. CREMER hat für diesen Gebrauch von γράφειν von der gesetzgeberischen Thätigkeit<sup>4</sup> eine Reihe von Belegen aus der älteren Gräcität gegeben und erklärt hieraus das häufige »biblische« γέγραπται. Diese Citationsformel ist indessen nicht nur »biblisch«, sondern findet sich auch in juristischen Papyrusurkunden aus

<sup>1</sup> CREMER 7 241.

<sup>2</sup> CREMER 7 241 f.

<sup>3</sup> Vergl. die ähnliche Veränderung des Begriffes *Bund* in *Testament* und dazu CREMER 7 897.

<sup>4</sup> Im prägnanten Sinne ist auch das ὁ γέγραφα γέγραφα des Pilatus Joh. 19<sup>22</sup> zu verstehen.

der Ptolemäerzeit und in Inschriften: *Pap. Flind. Petr.* II XXXa,<sup>1</sup> dann, höchst lehrreich für das häufige *καθὼς γέγραπται* der biblischen Autoren,<sup>2</sup> in den Formeln *καθότι γέγραπται*: *Pap. Par.* 13<sup>3</sup> (wahrscheinlich 157 v. Chr.), *Pap. Lugd.* O<sup>4</sup> (89 v. Chr.), Inschrift von Mylasa in Karien WADDINGTON III 2 No. 416 = CIG II No. 2693e aus der frühesten Kaiserzeit,<sup>5</sup> Inschrift aus der Nähe von Mylasa WADDINGTON III 2 No. 483 (Kaiserzeit?), trotz der Verstümmelung ist hier noch an 4 Stellen die Formel lesbar, und *καθὰ γέγραπται*: *Pap. Par.* 7<sup>6</sup> (2. oder 1. Jahrh. v. Chr.), vergl. *κα(τ)τάπερ . . . γέγραπ[τοι]* in Zeile 50 r. der Bauinschrift von Tegea (etwa 3. Jahrh. v. Chr.)<sup>7</sup>, womit stets auf einen bestimmten verbindlichen Passus der betr. Urkunde verwiesen wird.<sup>8</sup>

Dass den Alexandrinern die juristische Auffassung der heiligen Schrift geläufig gewesen ist, ergibt sich auch direkt aus Ep. Arist. (ed. M. SCHMIDT) p. 68<sub>1f.</sub>: als die Übertragung der Bibel ins Griechische beendet war, wurde mit einem Fluche bedroht, *καθὼς ἔθος αὐτοῖς ἔστιν, εἴ τις διασκευάσει προστιθεὶς ἢ μεταφέρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων ἢ ποιούμενος ἀγαίρῃσιν*.<sup>9</sup> Die griechische Bibel wäre demnach unter den Schutz der Rechtsanschauung gestellt worden, welche die Veränderung einer Urkunde untersagte; dieser Grundsatz findet

<sup>1</sup> MAHAFFY II [102].

<sup>2</sup> Aus dem A. T. vergl. z. B. LXX Neh. 10<sub>34f.</sub> und besonders LXX Job 42<sub>18</sub> (in dem griechischen Nachtrage zum Buche Hiob).

<sup>3</sup> *Notices* XVIII 2 S. 210.

<sup>4</sup> LEEMANS I 77; dazu bemerkt LEEMANS I 133: »γράφειν: in contractu scribere.«

<sup>5</sup> Zur Datierung vergl. unten *sub ὄνομα*.

<sup>6</sup> *Notices* XVIII 2 S. 172.

<sup>7</sup> P. CAUER, *Delectus inscriptionum Graecarum propter dialectum memorabilium*<sup>2</sup>, Lipsiae 1883, No. 457.

<sup>8</sup> Nicht in diesem prägnanten Sinne, sondern als einfache Citationsformel (= *es findet sich*) gebraucht Plutarch das *γέγραπται*, vergl. J. F. MARCKS, *Symbola critica ad epistolographos Graecos*, Bonnae 1883, 27. So auch LXX Esth. 10 s.

<sup>9</sup> Vergl. schon Deut. 4<sub>2</sub>, 12<sub>32</sub>, Prov. 30<sub>6</sub> und später Apoc. Joh. 22<sub>18 f.</sub>

sich im griechischen Rechte zwar nicht überall,<sup>1</sup> aber der Apostel Paulus bezeugt sie, wenn er Gal. 3<sup>15</sup> *e concessis* argumentierend sagt, dass eine *διαθήκη κεκρωμένη* weder ausser Kraft gesetzt<sup>2</sup> noch mit einem Zusatze versehen werden dürfe.

Von der gleichen Anschauung aus, um noch ein besonders deutliches Beispiel aus der Weiterentwicklung der juristischen Auffassung der Bibelautorität zu geben, bezeichnet der Advokat Tertullian *adv. Marc.* 4<sup>2</sup> und sonst die einzelnen Teile des Neuen *Testamentes* als *instrumenta*, d. h. *rechtsgültige Urkunden*.<sup>3</sup>

### διάδοχος und διαδεχόμενος.

*διάδοχος* kommt bei den LXX nur vor 1 Paralip. 18<sup>17</sup> als Ersatz eines לִי, 2 Paralip. 26<sup>11</sup> als Übersetzung von מְשִׁיב, 2 Paralip. 28<sup>7</sup> als Übersetzung von שָׂר. An keiner dieser drei Stellen wäre *διάδοχος* in der gewöhnlichen Bedeutung *Nachfolger* eine korrekte Wiedergabe der Vorlage. Bereits SCHLEUSNER<sup>4</sup> hat daher behauptet, *διάδοχος* entspreche hier den hebräischen Wörtern, sei also etwa gleich *proximus a rege*, und verweist auf Philo *de Josepho* M. p. 58 u. 64. Ebenso hat GRIMM<sup>5</sup> zu 2 Macc. 4<sup>29</sup> auf grund des Kontextes die Bedeutung *Nachfolger* für diese Stelle und 14<sup>26</sup>, vergl. auch 4<sup>31</sup> *διαδεχόμενος*, abgelehnt. Diese Vermutung wird bestätigt durch *Pap. Taur.* I (1<sup>15</sup> u. 6)<sup>6</sup> (2. Jahrh. v. Chr.), wo *οἱ περὶ ἀνλήν διάδοχοι* und *οἱ διάδοχοι* höhere Beamte am Ptolemäerhofe sind;<sup>7</sup> *διά-*

<sup>1</sup> Nach attischem Rechte z. B. war es gestattet, »Nachträge einem Testamente beizufügen oder Modificationen in demselben vorzunehmen«, vergl. MEIER-SCHÖMANN-LIPSIUS II 597.

<sup>2</sup> Über die Aufhebung eines Testamentes vergl. MEIER-SCHÖMANN-LIPSIUS II 597 f.

<sup>3</sup> Vergl. dazu E. REUSS, Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments<sup>6</sup>, Braunschweig 1887, § 303 S. 340 u. JÜLICHER, Einleitung in das N. T. 303.

<sup>4</sup> *Novus Thesaurus* II (1820) 87.

<sup>5</sup> HApAT IV (1857) 90.

<sup>6</sup> A. PEYRON I 24.

<sup>7</sup> A. PEYRON I 56 ff. Vergl. dazu BRUNET DE PRESLE, *Notices* XVIII 2 S. 228 und LUMBROSO, *Recherches* 195.

*δοχος* ist also ein ägyptischer Hofitel.<sup>1</sup> In dieser technischen Bedeutung haben der alexandrinische Übersetzer der Chronik und der Alexandriner Philo das Wort gebraucht, und auch das aus Jason von Kyrene excerpierte zweite Makkabäerbuch verrät eine Kenntnis des Gebrauches.

Der technischen Bedeutung von *διάδοχος* verwandt ist die des Participiums *διαδεχόμενος*<sup>2</sup> 2 Paralip. 31<sup>12</sup> und Esth. 10<sup>3</sup> als Übersetzung des מְשַׁכֵּחַ der Vorlage; ebenso 2 Macc. 4<sup>31</sup>.

### δίκαιος.

Wenn die LXX קָרָךְ oder das genetivische קָרָךְ fast durchweg mit *δίκαιος* wiedergeben, so haben sie auch an solchen Stellen korrekt übersetzt, wo der den hebräischen Wörtern zu Grunde liegende Begriff *normal*<sup>3</sup> sich am reinsten erhalten hat, wo nämlich *richtige* Maasse als *gerecht*<sup>4</sup> bezeichnet werden. Dass sie hier nicht mechanisch übersetzt haben, ergibt sich schon aus Prov. 11<sup>1</sup>, wo sie das als מְלֵשׁ *voll* bezeichnete Gewicht ebenfalls durch *σταθμίον δίκαιον*<sup>5</sup> wiedergeben.<sup>5</sup> Ein dem semitischen<sup>6</sup> ähnlicher Gebrauch kann auch im Griechischen konstatiert werden, aber man wird hier besser auf den ägyptischen Sprachgebrauch zu verweisen haben, als auf Xenophon und andere,<sup>7</sup> welche *ἵππος, βοῦς* etc. mit dem Prädikate *δίκαιος* belegen, wenn dieselben den Anforderungen entsprechen. So wird in dem zu Ehren des Kaisers Nero verfassten Dekrete der

<sup>1</sup> So auch häufig in den Londoner Papyri des 2. vorchristl. Jahrh., vergl. dazu KENYON 9. Über die militärische Bedeutung von *διάδοχος* vergl. LUMBROSO, *Recherches* 224f.

<sup>2</sup> Vergl. zum späteren Gebrauche F. KREBS, Ägyptische Priester unter römischer Herrschaft, *Zeitschr. für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XXXI (1893) 37.

<sup>3</sup> Vergl. E. KAUTZSCH, [Über] die Derivate des Stammes קָרָךְ im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Tübingen 1881, 59.

<sup>4</sup> Über die Unzulänglichkeit des deutschen *gerecht* für die Wiedergabe des hebräischen Wortes vergl. KAUTZSCH 56f.

<sup>5</sup> Deut. 25<sup>15</sup> ἀληθινόν.

<sup>6</sup> KAUTZSCH 57ff. Im Arabischen wird danach dasselbe Wort gebraucht, um z. B. eine Lanze oder eine Dattel als *richtig* zu bezeichnen.

<sup>7</sup> CREMER<sup>7</sup> 270.



Einwohner von Busiris<sup>1</sup> das Wachsen des Nils eine *δικαία ἀνάβασις* genannt; wichtiger aber ist, weil es sich auch hier um ein *Maass* handelt, die Notiz des Clemens Alexandrinus *Strom.* VI 4 (p. 758 POTTER), dass bei ägyptischen Ceremonien der *πίχνης τῆς δικαιοσύνης* herumgetragen wurde, eine *richtige* Elle.<sup>2</sup> Das ist derselbe Sprachgebrauch, der schon die LXX Lev. 19<sup>36</sup> von den *ζυγὰ δίκαια καὶ σταθμία δίκαια καὶ χοῦς δίκαιος*, Deut. 25<sup>15</sup> von dem *μέτρον ἀληθινὸν καὶ δίκαιον*, Ez. 45<sup>10</sup> von der *χοῖνιξ δικάια* reden liess.

#### διῶρονξ.

Die LXX übersetzen Jes. 27<sup>12</sup> *Strom*, Jes. 33<sup>21</sup> *Fluss* und Jer. 38 [31]<sup>9</sup> *Bach* durch *διῶρονξ Kanal*. Sie haben hierdurch die Vorlage ägyptisiert. An der ersten Stelle war eine solche Ägyptisierung vielleicht nahe gelegt, da es sich dort um den »Strom Ägyptens« handelt; an den beiden anderen Stellen fanden sie *Fluss* und *Bach* bildlich gebraucht und haben, ähnlich wie es oben zu *ἄφεισις* gezeigt ist, die Bilder durch lokale Abtönung den Alexandrinern verständlicher gemacht.

#### εἰς.

»Den N. T. Schriftstellern legte sich die Construction mit Präposition wohl auch durch die expressivere und anschaulichere Redeweise der vaterländischen Sprache nahe, und wir finden daher, wo den Griechen der Dat. commodi oder incommodi hingereicht haben würde, *εἰς*, z. B. Act. 24, 17. *ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου...*«<sup>3</sup>

Zunächst ist hiergegen zu bemerken, dass dieser Sprachgebrauch nicht erst »den« neutestamentlichen Schriftstellern eignet, sondern bereits dem griechischen Alten Testament.

<sup>1</sup> LETRONNE, *Recueil* II 467, vergl. 468 f., auch LETRONNE, *Recherches* 396 f., LUMBROSO, *Recherches* 290. — Ebenso spricht Plinius *Nat. hist.* V 58 von dem *iustum incrementum*, und Plutarch *de Isid. et Osirid.* p. 368 sagt: *ἡ δὲ μέση ἀνάβασις περὶ Μέμφιν, ὅταν ᾗ δικάια, δεκατεσσάρων πηχῶν.*

<sup>2</sup> Vergl. auch das ägyptische *Maass δικαιοτάτων μύστρον* bei F. HULTSCH, *Griechische und römische Metrologie*<sup>2</sup>, Berlin 1882, 636.

<sup>3</sup> WINER-LÜNEMANN § 31, 5 (S. 200).

Ich überschaue seinen Gebrauch von εἰς zwar nicht, kann aber folgende Stellen nennen, wo εἰς den Dativ des Vorteils vertritt: LXX Bel et Draco 5 ὅσα εἰς αὐτὸν [Bel] δαπανᾶται, 22 τὴν δαπάνην τὴν εἰς αὐτόν [Bel], womit zu vergleichen 2 ἀνηλίσκετο αὐτῷ<sup>1</sup> [Bel]; Ep. Jerem. 9 (ἀργύριον) εἰς ἑαυτοὺς καταναλοῦσι; Sap. Sir. 37<sup>7</sup> συμβουλεύων εἰς ἑαυτόν (= 8 ἑαυτῷ βουλεύσεται). An allen diesen Stellen fehlt uns die Vorlage, aber es scheint mir doch sicher zu sein, dass wir es hier nicht mit einem der in der Prothesie so überaus häufigen<sup>2</sup> Hebraismen der Übersetzung zu thun haben, sondern dass dieser Gebrauch des εἰς alexandrinisch ist.

Wir haben *Pap. Flind. Petr.* II XXV a-i<sup>3</sup> (ca. 226 v. Chr.) und sonst eine Anzahl von Quittungen, aus deren stehenden Formeln hervorgeht, dass mit εἰς die Verwendung der einzelnen Posten einer Rechnung specialisiert wurde. So lautet z. B. die Quittung a<sup>4</sup> ὁμολογεῖ Κεφάλων ἡνίοχος ἔχειν παρὰ Χάρμου . . . . εἰς αὐτὸν καὶ ἡνίοχους ζ' . . ἄρτων καθαρῶν β' χοϊνίκας . . . . καὶ εἰς ἵπποκόμους γ' ἄρτων αὐτοπύρων . . κς', d. h. der Wagenlenker *Kephalon* bescheinigt von *Charmos* erhalten zu haben für sich und 7 andere Wagenlenker 2 *Choiniken* Reinbrot und für 13 *Pferdeknechte* 26 *Choiniken* Kleienbrot. Ebenso steht εἰς dann auch vor nichtpersönlichen Wörtern: καὶ εἰς ἵππον ἐνοχλούμενον . εἰς χοῖσιν ἐλαίου κ' γ' καὶ . . εἰς λύχνους κίκεως κ' β', d. h. und für ein krankes Pferd zum Einreiben 3 *Kotylen* Öl und für die Laternen 2 *Kotylen* *Kiki*-Öl.

Noch deutlicher ist der Passus aus dem Kontrakte *Pap. Par.* 5<sup>5</sup> (114 v. Chr.) καὶ τὸν εἰς Τάγην οἶκον ἀποδομημένον.

<sup>1</sup> Theodotion s übersetzt dieselbe Stelle καὶ ἐδαπανῶντο εἰς αὐτὸν [Bel] σεμιδάλεως ἀρτάβαι δώδεκα (*Libri apocryphi V. T. graece ed. O. F. FRITZSCHE p. 87*).

<sup>2</sup> Vergl. meine Schrift *Die neutest. Formel »in Christo Jesu«* 55 f.

<sup>3</sup> MAHAFFY II [72] ff.

<sup>4</sup> MAHAFFY II [72].

<sup>5</sup> *Notices* XVIII 2 S. 131. — *Pap. Lugd. M* (LEEMANS I 59) steht derselbe PASSUS; LEEMANS I 63 erklärt εἰς als Periphrase des Genetivs; ebenso W. SCHMID, *Der Atticismus* III (1893) 91; man beachte hier die für die biblische Philologie wichtigen sonstigen Bemerkungen über die Präpositionen.

Denselben Gebrauch des εἰς, für den sich die Belege aus den Papyri mehren lassen, finden wir besonders deutlich bei Paulus: 1 Cor. 16<sup>1</sup> τῆς λογιᾶς τῆς εἰς τοὺς ἁγίους, ähnlich 2 Cor. 8<sup>4</sup>, 9<sup>1</sup> u. 13, Rom. 15<sup>26</sup>, vgl. Act. Ap. 24<sup>17</sup>; wohl auch Marc. 8<sup>19 f.</sup> ist danach zu erklären.

ἐκτὸς εἰ μὴ.

Instruktiver für den Gebrauch dieser längst als spätgriechisch erkannten Vermengung<sup>1</sup> bei dem Cilicier Paulus (1 Cor. 14<sup>5</sup>, 15<sup>2</sup>, vergl. 1 Tim. 5<sup>19</sup>), als die gewöhnlich citierten Belege aus Lucian etc., ist die Stelle einer Inschrift von Mopsuestia in Cilicien WADDINGTON III 2 No. 1499 (Datierung ist mir nicht möglich; jedenfalls Kaiserzeit): ἐκτὸς εἰ μὴ [ἐ]ὰν Μάγνα μόνη θε[λή]ση.

ἐν.

An keinem Punkte rächt sich die Nichtbeachtung des für die Grammatik (und das Lexikon) der »biblischen« Schriftsteller fundamentalen Unterschiedes zwischen den Übersetzungen semitischer Vorlagen und den griechischen Originalwerken so sehr, als in der Lehre von den Präpositionen. Ich glaube früher an einem nicht unwichtigen Beispiele nachgewiesen zu haben, wie sehr sich eine syntaktische Eigentümlichkeit der originalgriechischen Paulusbrieve von dem scheinbar ähnlichen Gebrauche der Übersetzungen unterscheidet. Eine ähnliche Beobachtung lässt sich bei der Frage nach ἐν mit dem *Dativus instrumenti* anstellen. Noch WINER-LÜNEMANN<sup>2</sup> behauptet, ἐν stehe »von dem Werkzeug und Mittel (hauptsächlich in der Apokalypse), nicht blos (wie bei den besseren griechischen Prosaikern . . . .) wo auch in (oder auf) passend ist, . . . . ., sondern auch ohne diese Rücksicht, wo im Griechischen der blosse Dativ als Casus instrumentalis stehen würde, als Nachwirkung des hebräischen ׁ.« Ähnlich A. BUTTMANN.<sup>3</sup> Beide verfallen in der Aufzählung der Beispiele, soweit dieselben überhaupt in Betracht kommen können, in

<sup>1</sup> WINER-LÜNEMANN § 65, 3 (S. 563); SCHMIEDEL HC II 1 (1891) 143.

<sup>2</sup> § 48, d (S. 363).

<sup>3</sup> Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs 157.

den Fehler, dass sie unter Nichtbeachtung jenes Unterschiedes Stellen aus den Evangelien und der Apokalypse, bei denen man von einem Einflusse des Semitismus d. h. der eventuellen semitischen Vorlage reden kann, kritiklos z. B. neben paulinische setzen, ohne doch anzugeben, wie sie sich die »Nachwirkung« des  $\beth$  auf Paulus vermittelt denken. So citiert WINER-LÜNEMANN Rom. 15<sub>6</sub> *ἐν ἐνὶ στόματι δοξάζετε* und BUTTMANN<sup>1</sup> 1 Cor. 4<sub>21</sub> *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς* als Belege für *ἐν* mit dem instrumentalen Dativ bei Paulus. Ich glaube, dass beide Stellen anders zu erklären sind und dass sich, da sie die einzigen sind, die man mit einem Scheine von Recht anführen kann, bei Paulus jener Gebrauch des *ἐν* nicht nachweisen lässt. Die Römerstelle zunächst gehört zu denen, »wo auch *in* passend ist,« d. h. wo der Verweis auf die lokale Grundbedeutung der Präposition zur Erklärung völlig genügt und es also ganz überflüssig ist die verstaubte Repositur um ein neues Gefach zu bereichern: *in* einem einzigen Munde sollen die Römer Gott preisen, weil natürlich die Worte *in* dem Munde gebildet werden, gerade so wie nach der vulgären Psychologie die Gedanken *in* dem Herzen wohnen. Bei 1 Cor. 4<sub>21</sub> sodann scheint die Sache für BUTTMANN günstiger zu liegen, denn die LXX haben gerade die Fügung *ἐν τῇ ῥάβδῳ* sehr häufig; was ist da einfacher als zu behaupten, »die« biblische Gracität gebrauche diese Fügung durchweg instrumental? Indessen zeigt sich auch hier der Unterschied zwischen der durch die Vorlage beengten Redeweise der Übersetzer und der unbefangenen Sprache des Paulus recht deutlich. An sämtlichen LXX-Stellen (Gen. 32<sub>10</sub>, Exod. 17<sub>5</sub>, 21<sub>20</sub>, 1 Sam. 17<sub>43</sub>, 2 Sam. 7<sub>14</sub>, 23<sub>21</sub>, 1 Paral. 11<sub>23</sub>, Ps. 2<sub>9</sub>, 88 [89]<sub>23</sub>, Jes. 10<sub>24</sub>, Mich. 5<sub>1</sub>, 7<sub>14</sub>, vergl. Ez. 39<sub>9</sub>, auch Hos. 4<sub>12</sub>, wo *ἐν ῥάβδοις* dem vorhergehenden *ἐν* [=  $\beth$ ] *συμβόλοις* konformiert ist,) ist das *ἐν* der Fügung *ἐν τῇ ῥάβδῳ* mechanische Nachahmung eines  $\beth$  der Vorlage; man kann also nicht einmal behaupten, dass jene Fügung der originalen alexandrinischen Gracität eigentümlich sei. Bei Paulus dagegen ist *ἐν ῥάβδῳ* präkonformiert dem folgenden lokalen *ἢ ἐν ἀγάπῃ πνεύματι τε πραύτητος*, ist nur eine freie

<sup>1</sup> S. 284.

Bildung des Augenblickes und kann nicht aus einem syntaktischen Gesetze abgeleitet werden. Unmöglich ist es ja nicht, dass diese Präkonformation sich dem Apostel, der seine griechische Bibel kannte, erleichterte, weil ihm vielleicht eine jener LXX-Stellen vorschwebte,<sup>1</sup> aber es ist sicher verkehrt von der Nachwirkung eines εἰ zu reden. Wo sollte dieses wirksame Wörtlein denn bei Paulus seinen sprachpsychologischen Ort gehabt haben?

ἐνταφιαστής.

Die LXX übersetzen אֲרִיזֵן *Arzt* korrekt mit *ιατρός*, nur Gen. 50<sub>2 f.</sub> mit *ἐνταφιαστής*. Die Vorlage berichtet dort von ägyptischen Ärzten, welche die Leiche Jakobs einbalsamierten. Die Übersetzung ist nicht einfach bedingt durch das Verbum *ἐνταφιάζειν*, sondern erklärt sich aus dem Bestreben, den für ägyptische Verhältnisse korrekteren Ausdruck einzuführen; es handelte sich ja um eine Einbalsamierung in Ägypten. Die technische Bezeichnung des damit betrauten Standes<sup>2</sup> war aber *ἐνταφιαστής Pap. Par. 7*<sup>3</sup> (99 v. Chr.). Die Abschnitte des Alten Testaments, welche in Ägypten spielen oder auf ägyptische Verhältnisse Rücksicht nehmen, gaben den Übersetzern natürlich die meiste Veranlassung zu ägyptisieren.

ἐντυγχάνω, ἔντευξις, ἐντυχία.

Nur 1 Tim. 2<sub>1</sub> und 4<sub>5</sub> wird *ἔντευξις* in den neutestamentlichen Schriften gebraucht, an beiden Stellen im Sinne von *Bittgebet*. Diesen Gebrauch erklärt man<sup>4</sup> aus der seit Diodor und Josephus in der ausserbiblischen Litteratur nachweisbaren Verwendung des Wortes für *Bitte*. Die Papyri<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Aus einer Reminiscenz an jene LXX-Stellen würde sich im Zusammenhange der sonstigen vielen LXX-Citate das eventuell herzustellende ἐν τῇ ῥάβδῳ in Z. 13 der besprochenen Bleitafel von Hadrumetum erklären, vergl. oben S. 39. — In der Stelle Lucian. *dial. mort.* 23<sub>3</sub> καθιζόμενον ἐν τῇ ῥάβδῳ wird ἐν für verdächtig gehalten (WINER-LÜNEMANN S. 364).

<sup>2</sup> Vergl. darüber LUMBROSO, *Recherches* 136 f.

<sup>3</sup> *Notices* XVIII 2 S. 172.

<sup>4</sup> *Clavis*<sup>3</sup> 151.

<sup>5</sup> Die LXX haben das Wort nicht. 2 Macc. 4<sub>8</sub> ist ἐντευξις *Unterredung*.

ergeben, dass er in Ägypten längst der technischen Sprache geläufig war: »ἐντευξις est ipsa petitio seu voce significata, seu in scripto libello expressa, quam supplex subditus offert;... vocem Alexandrini potissimum usurpant ad designandas petitiones vel Regi, vel iis, qui regis nomine rempublicam moderantur, exhibitas.«<sup>1</sup> Diese Erklärung ist durch die neu entdeckten Papyri aus der Ptolemäerzeit durchaus bestätigt worden.<sup>2</sup> Auch Ep. Arist. (ed. M. SCHMIDT) p. 58<sub>3</sub> liegt die technische Bedeutung vor; A. PEYRON, der auf diese Stelle bereits aufmerksam macht, findet sie, wohl nicht mit Recht, auch 2 Macc. 4<sub>8</sub>.

In demselben Sinne steht *Pap. Lond.* XLIV<sup>3</sup> (161 v. Chr.) und 3 Macc. 6<sup>40</sup> ἐντυχία, an beiden Stellen in der Redensart ἐντυχίαν ποιῆσθαι.

Das Verbum ἐντυγχάνω<sup>4</sup> hat die entsprechende technische Bedeutung; der komplementäre Begriff für das *Bescheidgeben* des Königs ist χρηματίζειν.<sup>5</sup>

Sowohl das Verbum als auch das Substantivum werden häufig mit κατά und ὑπέρ konstruiert, jenachdem sich die Eingabe gegen oder für jemanden ausspricht; vergl. das paulinische ὑπερεντυγχάνω Rom. 8<sub>26</sub>.

#### ἐργοδιώκτης.

Das den LXX geläufige, früher nicht nachweisbare Wort ist durch *Pap. Flind. Petr.* II IV 1<sup>6</sup> (255/254 v. Chr.) als technischer Ausdruck für *Aufseher bei der Arbeit, Werkmeister* bestätigt. Wenn es nachher auch bei Philo *de vit. Mos.* I 7 (M. p. 86) steht, so hat er es wohl kaum erst von den LXX, sondern noch aus dem lebendigen Wortschatze

<sup>1</sup> A. PEYRON I 101.

<sup>2</sup> Vergl. die Indices von LEEMANS, der *Notices* XVIII 2, von MAHAFFY u. KENYON.

<sup>3</sup> KENYON 34.

<sup>4</sup> Für die Verwendung dieses Wortes im religiösen Sprachgebrauche (Rom. 8<sub>27</sub> u. <sub>34</sub>, 11<sub>2</sub>, Hebr. 7<sub>25</sub>, Clem. Rom. 1 Cor. 56<sub>1</sub>) ist ausser Sap. Sal. 8<sub>21</sub> instruktiv auch ein späteres Zeugnis, *Pap. Berol.* 7351 (BU VIII S. 244 No. 246), 2./3. Jahrh. n. Chr.: εἰδότες ὅτι νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐντυγχάνω τῷ θεῷ ὑπὲρ ἡμῶν.

<sup>5</sup> A. PEYRON I 102, LUMBROSO, *Recherches* 254, MAHAFFY II 28.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [6] vergl. 6.

seiner Zeit. Noch nach Jahrhunderten ist es in Alexandria gebräuchlich: Origenes<sup>1</sup> nennt scherzend seinen Freund Ambrosios seinen *ἐργοδιώκτης*; auch er wird den Ausdruck nicht erst durch Vermittelung der LXX haben.<sup>2</sup>

εὐίλατος.

Nur LXX Ps. 98 [99]<sup>3</sup> (Ersatz von נֶחֱדָ) und 1 [3] Esra 8<sub>53</sub><sup>3</sup> = *sehr gnädig* vorkommend; schon zu belegen durch *Pap. Flind. Petr.* II XIII 19<sup>4</sup> (ca. 255 v. Chr.); man beachte, dass hier und an der Esrastelle die gleiche Verbindung *τυχεῖν τινος εὐίλατον* sich findet.

εὐχαριστέω.

Zu dem Passiv<sup>5</sup> 2 Cor. 1<sub>11</sub> ist instruktiv *Pap. Flind. Petr.* II II 4<sup>6</sup> (260/259 v. Chr.); die Beziehung des *εὐχαριστή-θεις* dort ist allerdings wegen der Verstümmelung des Blattes schwer festzustellen.

τὸ θεμέλιον.

Zur Entscheidung der Frage, ob *θεμέλιον* an den Stellen, an welchen aus dem Zusammenhange das Genus des Wortes nicht deutlich hervorgeht, maskulinisch oder neutrisch zu fassen ist, macht man gewöhnlich darauf aufmerksam, dass sich die neutrische Form erst bei Pausanias (2. Jahrh. n. Chr.) finde. Doch liegt sie bereits *Pap. Flind. Petr.* II XIV 3<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hieron. *de vir. inl.* 61, vergl. P. D. HUETH *Origenianorum* I 8 (Lomm. XXII p. 38 f.).

<sup>2</sup> Über den Gebrauch des Wortes in der kirchlichen Gracität und Latinität vergl. die griechischen und lateinischen Glossare von DU CANGE. Verwandt scheint zu sein das *ἄπαξ λεγόμενον ἐργοπαρέκτης* Clem. Rom. I Cor. 34<sub>1</sub>.

<sup>3</sup> Cod. A schreibt *ιλάτον* (so dürfte das *ιαστον* der zweiten Hand wohl wiederherzustellen sein).

<sup>4</sup> MAHAFFY II [45]. Das Wort bezieht sich auf den König.

<sup>5</sup> Vergl. *Clavis*<sup>3</sup> 184 die Schlussbemerkung und G. HEINRICI, MEYER VI<sup>7</sup> (1890) 25.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [4].

<sup>7</sup> MAHAFFY II 30.

(Ptolemäerzeit) vor. Vergl. auch τὸ Σεμέλιον eines unbekanntenen Übersetzers von Lev. 4<sub>18</sub>.<sup>1</sup> Daraus ergibt sich für die zweideutigen<sup>2</sup> Stellen Sap. Sir. 1<sub>15</sub>, Rom. 15<sub>20</sub>, Eph. 2<sub>20</sub>, Luc. 6<sub>48 f.</sub>, 14<sub>29</sub>, 1 Tim. 6<sub>19</sub>, Hebr. 6<sub>1</sub> wenigstens die Möglichkeit einer neutrischen Fassung.

ἴδιος.

Die LXX übersetzen nicht selten (Gen. 47<sub>18</sub>, Deut. 15<sub>2</sub>, Job 2<sub>11</sub>, 7<sub>10</sub> u. 13, Prov. 6<sub>2</sub>, 13<sub>8</sub>, 16<sub>28</sub>, 27<sub>8</sub>, Dan. 1<sub>10</sub>) das durch ein Suffix vertretene Pronomen possessivum durch ἴδιος, ohne dass der Zusammenhang eine solche Hervorhebung des betreffenden Eigentumsverhältnisses forderte. Noch auffallender könnten Stellen wie Job 24<sub>12</sub>, Prov. 9<sub>12</sub>, 22<sub>7</sub>, 27<sub>15</sub> sein, an denen der Übersetzer ἴδιος hinzufügt, ohne dass der hebräische Text überhaupt ein Possessivverhältnis andeutete oder der Zusammenhang die Betonung eines solchen nahelegte. Diese Hervorhebung ist jedoch nur eine scheinbare und die Übersetzung resp. Hinzufügung korrekt. Wir haben hier wohl die frühesten Fälle des spätgriechischen Gebrauches von ἴδιος für die possessiv gebrauchten Genetive ἐαυτοῦ und ἐαυτῶν, der aus Dionys von Halikarnass, Philo, Josephus und Plutarch<sup>3</sup>, aus den attischen Inschriften<sup>4</sup> seit 69 v. Chr. nachweisbar ist. Auch die Apokryphen des A. T., besonders häufig die originalgriechischen, bestätigen diesen Gebrauch, und viel stärker, als man nach WINER-LÜNEMANN<sup>5</sup> denken sollte, sind die neutestament-

<sup>1</sup> FIELD I 174.

<sup>2</sup> Die »unzweideutigen« notiert WINER-SCHMIEDEL § 8, 13 (S. 85).

<sup>3</sup> Nachweise bei GUIL. SCHMIDT, *De Flavii Iosephi elocutione*, FLECK. Jbb. Suppl. XX (1894) 369. Besonders wichtig sind hier die vielen Belege aus Josephus, bei dem auch bereits ein ähnlicher Gebrauch von οἰκεῖος nachgewiesen wird. — Ein entlegeneres Beispiel für dieses abgegriffene οἰκεῖος sei hier notiert. In dem zweiten, unechten Prolog zu Jesus Sirach steht etwa in der Mitte (τὴν βίβλον) Σιράχ οὗτος μετ' αὐτὸν πάλιν λαβὼν τῷ οἰκεῖῳ παιδὶ κατέλιπεν Ἰησοῦ (*Libri apocr. V. T. ed. O. F. FRITZSCHE p. 388*). O. F. FRITZSCHE setzt HApAT V (1859) 7 diesen Prolog ins 4./5. Jahrh. n. Chr., an der citierten Stelle seiner Ausgabe von 1871 scheint er K. A. CREDNER beizustimmen, der ihn ins 9./10. Jahrh. verweist.

<sup>4</sup> K. MEISTERHANS, *Grammatik der attischen Inschriften*<sup>2</sup>, Berlin 1888, 194.

<sup>5</sup> § 22, 7 (S. 145 f.). »Aus den Griechen möchte sich kein Beispiel



lichen Autoren,<sup>1</sup> besonders auch Paulus, von ihm beeinflusst. Die Exegese hat an vielen Stellen auf das ἴδιος einen Nachdruck gelegt, den es im Texte durchaus nicht hat. Bei der überaus weiten Verbreitung des Gebrauches des entleerten ἴδιος in der nachklassischen Zeit wird es sogar das Richtige sein ihn bei der Exegese zunächst immer als den wahrscheinlichsten vorauszusetzen und ἴδιος nur dann in der alten Bedeutung aufzufassen, wenn der Zusammenhang es absolut fordert. Ein besonders lehrreiches Beispiel ist 1 Cor. 7<sub>2</sub> διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω: ἴδιος steht nur der Abwechslung halber und ist dem ἑαυτοῦ völlig gleichwertig.

ἱλαστήριος und ἱλαστήριον.

Der Irrtum, als sei ἱλαστήριον bei den LXX begrifflich identisch mit כַּפֹּת הַבְּרִית *Deckel* (der Bundeslade), als bedeute das Wort bei ihnen also *Sühnedeckel* (Luther: *Gnadenstuhl*), ist einer der angesehensten, folgenschwersten und schlimmsten, die uns in der exegetischen und lexikalischen Litteratur begegnen. Er ist entstanden, indem man die häufige äusserliche Wortgleichung der LXX ἱλαστήριον = *kappōreth* unbesehen als *Begriffsgleichung* auffasste. Aber die Untersuchung darf nicht von der Voraussetzung dieser Begriffsgleichung ausgehen. Wir haben vielmehr hier, wie bei allen Fällen, in denen der griechische Ausdruck der hebräischen Vorlage nicht kongruent ist, mit der Feststellung dieser Verschiedenheit zu beginnen und einen Versuch ihrer Erklärung anzufügen. In unserem Falle sind wir einmal in der günstigen Lage, dass wir diese Erklärung mit einiger Sicherheit geben können, und dass sich

---

beibringen lassen,« heisst es dort; hingewiesen ist nur auf den byzantinischen Gebrauch von οἰκεῖος und das spätlateinische *proprius* = *suus* oder = *eius*. A. BUTTMANN 102 f. äussert sich richtiger.

<sup>1</sup> Bei allen, mit Ausnahme von Apoc. Joh., die ἴδιος überhaupt nicht hat, finden sich leicht feststellbare Belege. Natürlich nicht deshalb, weil sie alle das »neutestamentliche« Griechisch, sondern weil sie in einer Zeit schrieben, in der ἴδιος längst abgegriffen war. Die lateinischen Übersetzungen verraten durch das häufige blosser *suus* (A. BUTTMANN 102 Anm.) ein richtiges Verständnis.

der weitere sprachgeschichtliche Thatbestand ebenso deutlich ermitteln lässt.

Zunächst ist es einfach unrichtig zu behaupten, die LXX übersetzten *kappōreth* durch *ίλαστήριον*. Das Wort begegnete ihnen zum ersten Male Exod. 25<sub>16</sub> [17]: *und du sollst eine kappōreth aus gediegenem Golde anfertigen*. Der Grieche übersetzte *καὶ ποιήσεις ίλαστήριον ἐπίθεμα*<sup>1</sup> χρυσίου καθαροῦ. Nicht *ίλαστήριον*, sondern *ίλαστήριον ἐπίθεμα* ist also seine Wiedergabe von *kappōreth*; er hat *kappōreth* richtig verstanden und durch *Deckel* übersetzt,<sup>2</sup> aber er hat das hier technisch gebrauchte Wort durch einen sachlich nicht unrichtigen theologischen Zusatz erläutert.<sup>3</sup> Übersetzung des Wortes *kappōreth* ist zweifellos *ἐπίθεμα*, Übertragung des sakralen Begriffes *kappōreth* ist *ίλαστήριον ἐπίθεμα*. Wie ist nun diese theologische Glossierung des hebräischen Wortes zu verstehen? *ίλαστήριον* kann nicht Substantiv sein,<sup>4</sup> sondern ist, wie Joseph. *Antt.* XVI 7<sub>1</sub> (*ίλαστήριον μνημα*) und 4 Macc. 17<sub>22</sub> (wenn hier

<sup>1</sup> *ἐπίθεμα* fehlt nur im Cod. 58, in den Codd. 19, 30 etc. steht es vor *ίλαστήριον*; zu *ίλαστήριον* bemerkt eine zweite Hand am Rande des Cod. VII, eines Ambrosianus des 5. Jahrh. (FIELD I 5), *σέπασμα* [*Deckel*] (FIELD I 124). — CREMER<sup>7</sup> 447 citiert für *kappōreth* = *ίλαστήριον ἐπίθεμα* nach TROMM auch LXX Exod. 37<sub>6</sub>. Aber dort steht es nur in der Complutensis, nicht in den Handschriften.

<sup>2</sup> Est ist daher unrichtig, wenn die Konkordanz von HATCH u. REDPATH *sub ἐπίθεμα* andeutet, dass dieses Wort Exod. 25<sub>16</sub> [17] keine hebräische Vorlage habe, und wenn sie diese letztere Stelle *sub ίλαστήριον*, nicht aber *sub ίλαστήριος* aufführt.

<sup>3</sup> Das ist auch die Meinung von Philo, vergl. unten S. 125.

<sup>4</sup> Gegen CREMER<sup>7</sup> 447, der *ίλαστήριον* ohne weiteres mit *kappōreth* identifiziert. Seine substantivische Fassung des *ίλαστήριον* an unserer Stelle wäre begründeter, wenn das Wort nach *ἐπίθεμα* stände; dann könnte es als Apposition zu *ἐπίθεμα* gefasst werden. Die citierte Stelle LXX Exod. 30<sub>25</sub> [nicht 35] passt nicht, denn am Schlusse des Verses ist *ἔλαιον χρῖσμα ἅγιον ἔσται* zu übersetzen *das* (vorher genannte) Öl soll ein *χρῖσμα ἅγιον* sein, und am Anfange des Verses scheint *χρῖσμα ἅγιον* Apposition zu *ἔλαιον* zu sein. — CREMER könnte LXX Exod. 25<sub>16</sub> [17], wenn er *ίλαστήριον* substantivisch = *Sühnedeckel* fasst, höchstens übersetzen *und du sollst einen Sühnedeckel als einen Deckel von reinem Golde anfertigen*, und das steht nicht in der Vorlage.

mit dem Alexandrinus zu lesen ist τοῦ ἱλαστήριου θανάτου), Adjektiv und bedeutet *zur Sühne dienend*.

Es ist dieselbe theologische Glossierung des sakralen *kappōreth*, wenn es in der griechischen Pentateuchübersetzung<sup>1</sup> zunächst an den auf Exod. 25<sub>16</sub>[17] unmittelbar folgenden Stellen und dann auch später mit einer Breviloquenz<sup>2</sup> statt durch ἱλαστήριον ἐπίθεμα durch das blosse ἱλαστήριον ersetzt wird. Das Wort ist Substantivum und bedeutet etwa *Sühnegegenstand*. Es bedeutet nicht *Deckel*, auch nicht *Sühnedeckel*, sondern es ersetzt den Begriff *Deckel* durch einen anderen, der nur die sakrale Bestimmung des Gerätes zum Ausdruck bringt. Den Übersetzern war die *kappōreth* ein σύμβολον τῆς ἰλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως, wie sie von derselben Theologie aus Philo *de vit. Mos.* III 8 (M. p. 150) erläutert, und deshalb nannten sie dieses Symbol ἱλαστήριον. Genau so könnte jeder andere sakrale Gegenstand, der eine Beziehung auf die Sühne hat, unter den Allgemeinbegriff ἱλαστήριον gebracht und durch diesen ersetzt werden, wenn nun einmal nicht übersetzt, sondern theologisch paraphrasiert werden soll. So ist es denn von der höchsten Bedeutung, dass die LXX tatsächlich noch einen ganz anderen sakralen Begriff durch ἱλαστήριον verallgemeinernd glossieren<sup>3</sup>, הַקָּרָן die *Einfassung* des Altars, Ezech. 43<sub>14, 17, 20</sub>; auch sie sollte nach Vers 20 mit dem Blute des Sündopfers besprengt werden und war daher

<sup>1</sup> Die scheinbare Gleichung ἱλαστήριον = *kappōreth* findet sich nur Exod., Lev., Num.

<sup>2</sup> Es ist mir unverständlich, wie CREMER<sup>7</sup> 447 den Thatbestand umkehrend behaupten kann, ἱλαστήριον ἐπίθεμα sei eine »Erweiterung« des blossen ἱλαστήριον = *kappōreth*. Das wäre gerade so, als ob man den Ausdruck *symbolum apostolicum* als eine »Erweiterung« des blossen *apostolicum*, das wir ja auch für *Apostolisches Symbol* gebrauchen, erklären wollte. Zudem wäre es doch sehr sonderbar, wenn die LXX einen Ausdruck schon erweiterten, bevor sie ihn überhaupt gebraucht haben. Dass ἱλαστήριον ἐπίθεμα ihre früheste Wiedergabe von *kappōreth* ist, kann niemand in Abrede stellen. Dann muss aber auch zugegeben werden, dass das blosse ἱλαστήριον Verkürzung ist. Wir haben hier einen ähnlichen Fall wie bei der Breviloquenz *Jobel* und ἄφρασις (vergl. oben S. 96).

<sup>3</sup> Diese Thatsache wird in den Kommentaren fast immer übersehen.

eine Art von *Sühnegegenstand*: deshalb die theologisierende Übertragung des Griechen. Auch hier bedeutet *ἱλαστήριον* natürlich weder *Einfassung*, noch *Sühne-einfassung*, sondern *Sühnegegenstand*.

Der Beweis, dass die LXX den Begriff *ἱλαστήριον* mit *kappōreth* und *‘azārah* nicht identifiziert haben, kann durch folgende Beobachtungen ergänzt werden. Die beiden durch *ἱλαστήριον* paraphrasierten Wörter werden gelegentlich auch anders wiedergegeben. Exod. 26<sup>34</sup> lautet die Vorlage *und du sollst die kappōreth auf die Gesetzeslade thun im Allerheiligsten*; LXX καὶ κατακαλύψεις τῷ καταπέτασματι τὴν κιβωτὸν τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ ἁγίῳ τῶν ἁγίων. Nach CREMER sollen hier die LXX das hebräische Wort gar nicht, geschweige durch *καταπέτασμα* übersetzt haben. Richtiger ist doch zweifellos die Vermutung, dass sie nicht כַּפֹּרֶת, sondern כַּבֹּדֶת *Vorhang* gelesen und das hebräische Wort also doch übersetzt haben.<sup>1</sup> Aber diese Vermutung ist nicht einmal absolut notwendig: ich halte es gar nicht für ausgeschlossen, dass die LXX *kappōreth* gelesen und durch *καταπέτασμα* übersetzt haben, ähnlich wie an der frühesten Stelle durch *ἐπίθεμα*. Wichtiger ist 1 Paral. 28<sup>11</sup>, wo *Haus der kappōreth* wiedergegeben ist durch *ὁ οἶκος τοῦ ἐξιλασμοῦ*; das ist ebenfalls eine theologische Glossierung, nicht eine wörtliche Übersetzung der Vorlage.<sup>2</sup> Dass so das sakrale Wort auf zweifache Weise glossiert wird, dürfte besonders lehrreich sein. Ebenso ist Ez. 45<sup>19</sup> *‘azārah* durch *τὸ ἱερόν* umschrieben<sup>3</sup> und 2 Paral. 4<sup>9</sup> und 6<sup>13</sup> durch *ἀύλη* übersetzt.

Es scheint mir demnach deutlich zu sein, dass es nicht richtig ist die Wortgleichung der LXX als Begriffsgleichung

<sup>1</sup> Ähnlich lasen sie Am. 9<sup>1</sup> wohl כַּפֹּרֶת statt כַּפֹּהַר *Knauf* und übersetzten *ἱλαστήριον*, wenn nicht *θυσιαστήριον* des Cod. A u. a. (FIELD II 979) ursprünglich sein sollte, vergl. dieselbe Variante zu *ἱλαστήριον* Exod. 38<sup>5</sup> [37<sup>6</sup>] (bei FIELD I 152) und Lev. 16<sup>14</sup>.

<sup>2</sup> Hier wird wohl kaum jemand behaupten wollen, *ἐξιλασμός* »bedeute« bei den LXX einmal *kappōreth*.

<sup>3</sup> Der Grieche hätte hier, wenn er die Konstruktion der Vorlage verstanden hätte, allerdings schreiben müssen *καὶ ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τοῦ ἱεροῦ τοῦ θυσιαστηρίου*.

aufzufassen. Den Übersetzern bedeutete *ἱλαστήριον*, auch wo sie es für *kappōreth* gebrauchten, *Sühnegegenstand*. Noch Philo hat ein deutliches Bewusstsein der Sachlage gehabt. Die Behauptung,<sup>1</sup> er bezeichne nach dem Vorgange der LXX die *kappōreth* als *ἱλαστήριον*, ist nicht richtig: er bezeichnet sie korrekt als *ἐπίθημα τῆς κιβωτοῦ* und bemerkt dabei, dass sie in der Bibel *ἱλαστήριον* genannt werde: *de vit. Mos.* III 8 (M. p. 150) *ἡ δὲ κιβωτὸς . . . ἣς ἐπίθημα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον*, ebenda weiter unten *τὸ δὲ ἐπίθημα τὸ προσαγορευόμενον ἱλαστήριον*, *de profug.* 19 (M. p. 561) *... τὸ ἐπίθημα τῆς κιβωτοῦ, καλεῖ δὲ αὐτὸ ἱλαστήριον*. Philo hat offenbar gesehen, dass das *ἱλαστήριον* der griechischen Bibel eine ganz eigenartige Bezeichnung ist, und sie deshalb ausdrücklich als solche kenntlich gemacht; er setzt das Wort gleichsam in Anführungszeichen. So ist auch *de cherub.* 8 (M. p. 143) *καὶ γὰρ ἀντιπρόσωπά φασιν εἶναι νεύοντα πρὸς τὸ ἱλαστήριον ἑτέροις* deutlich Anspielung auf LXX Exod. 25<sup>20</sup> [21], und der Satz, Philo bezeichne hier die *kappōreth* als *ἱλαστήριον*<sup>1</sup>, müsste lauten: er sagt im Anschlusse an die LXX, dass die Cherubim das *ἱλαστήριον* beschatten.<sup>2</sup> Wie wenig man von einem »Sprachgebrauche«<sup>3</sup> *ἱλαστήριον* = *kappōreth* reden darf, ergibt sich auch noch aus Symmachus, der Gen. 6<sup>16</sup> [15] zweimal die *Arche* des Noah durch *ἱλαστήριον* wiedergibt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> CREMER<sup>7</sup> 447.

<sup>2</sup> Ob dem Verfasser der hebräische Begriff *kappōreth* überhaupt gegenwärtig war, ist fraglich; jedenfalls ist es nicht richtig ohne weiteres anzunehmen, dass er die *kappōreth* mit Bewusstsein als *ἱλαστήριον* bezeichnet habe. Das wäre gerade so, als wenn man — wo in deutschen Erbauungsschriften das Wort *Gnadenstuhl* in Bibelcitatzen vorkommt, in denen der Urtext *kappōreth* hat — behaupten würde, die Verfasser bezeichneten die *kappōreth* als *Gnadenstuhl*. In den meisten Fällen werden die Verfasser hier einfach von Luther abhängig sein, und ihr Gebrauch des Wortes *Gnadenstuhl* ergibt gar nichts zur Entscheidung der Frage, wie sie die *kappōreth* aufgefasst haben. Vergl. S. 131 f. — Ebenso ist Hebr. 9: Anspielung auf LXX Exod. 25<sup>20</sup> [21]; hier gilt dasselbe wie zu der Philostelle.

<sup>3</sup> CREMER<sup>7</sup> 447.

<sup>4</sup> FIELD I 23 f. Ich schliesse mich dabei der Meinung von FIELD an und glaube, dass Symmachus die *Arche* dadurch als ein *Sühnemittel* hat bezeichnen wollen: wer in der *Arche* sich barg, dem war Gott gnädig.

Welches ist nun der Sinn von *ἱλαστήριον* in der bedeutsamen »christologischen« Aussage Rom. 3<sup>25</sup>? Von Christus Jesus sagt hier Paulus *ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Die römischen Leser sollen den Ausdruck kaum anderswoher gekannt haben, als aus der griechischen Bibel.<sup>1</sup> Selbst wenn diese Annahme richtig wäre, so müsste erst bewiesen werden, dass sie aus der griechischen Bibel wissen konnten, *ἱλαστήριον* bedeute die *kappōreth*; zudem muss die erste Frage lauten, was Paulus sich unter dem Begriffe vorgestellt habe. Ich glaube, dass schon aus Gründen des Kontextes die Meinung abgelehnt werden muss, als bezeichne der Apostel den gekreuzigten Herrn als »eine«<sup>2</sup> *kappōreth*. Wenn das Kreuz so genannt würde, dann wäre das Bild allenfalls zu verstehen; von einer Person gebraucht, ist es unschön und unverständlich; zudem Christus, *das Ende des Gesetzes*, Christus, von dem Paulus unmittelbar vorher sagt, dass er der Offenbarer der *δικαιοσύνη Θεοῦ χωρὶς νόμου* sei, wird von demselben Paulus schwerlich in einem Atem als Deckel der Gesetzeslade bezeichnet werden, das Bild wäre so unpaulinisch wie möglich. Aber die ganze Voraussetzung dieser Auslegung ist haltlos: ein »Sprachgebrauch«, wonach man unter *ἱλαστήριον* die *kappōreth* verstehen musste, hat weder bei den LXX noch später existiert. Gegen diese Erklärung der Römerstelle hat sich denn auch längst Widerspruch erhoben. Beliebter ist die Fassung von *ἱλαστήριον* als *Sühnopfer*, nach Analogie von *σωτήριον*, *χαριστήριον*, *καθάρσιον* u. a., bei denen *θῦμα* zu ergänzen ist. Sprachlich ist hiergegen kaum etwas einzuwenden, wiewohl es schwer sein dürfte, das Wort in diesem Sinne zu belegen.<sup>3</sup> Aber der Kontext spricht dagegen: von

<sup>1</sup> CREMER 7 448.

<sup>2</sup> Dass der Artikel fehlt, ist wichtiger, als CREMER annimmt; gerade wenn »die« *kappōreth*, »das« *ἱλαστήριον* etwas den Lesern so Bekanntes war, wie CREMER meint, dann konnte der Artikel auch beim Prädikate stehen bleiben (gegen E. KÜHL, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, Berlin 1890, 25f.).

<sup>3</sup> WINER-SCHMIEDEL § 16, 2 b Anm. 16 (S. 134) verweist nur auf den Byzantiner Theophanes Continuatus.

einem Opfer kann nicht gesagt werden, dass Gott es *προέθετο*. Darum verdient die neuerdings wieder besonders von B. WEISS<sup>1</sup> vertretene allgemeinere Erklärung *Sühnemittel* den Vorzug: sie ist sprachlich die nächstliegende, ist auch bei dem »Gebrauche« der LXX vorausgesetzt und passt, zumal in dem sogleich nachzuweisenden specielleren Sinne *Sühnegeschenk*, vorzüglich in den Zusammenhang.

In diesem Sinne war das Wort seither nur belegt aus Dio Chrysostomus (1./2. Jahrh. n. Chr.) *or.* XI p. 355 (REISKE) *καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι* — sowie aus späteren Autoren. Das Wort bedeutet hier soviel wie *ἱλαστήριον μνημα* Joseph. *Antt.* XVI 71 (*περίφορος δ' αὐτὸς ἐξήει καὶ τοῦ δέους ἱλαστήριον<sup>2</sup> μνημα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευάσατο*), ein Weihegeschenk, das man der Gottheit darbringt, um sie gnädig zu stimmen,<sup>3</sup> ein *Sühnegeschenk*. Schon dieser eine Beleg würde genügen, die oben vertretene Auffassung der Römerstelle zu stützen. Dass er einem »späten« Schriftsteller entnommen ist, spricht nicht gegen, sondern für seine Beweiskraft, und es wäre eine mechanische Auffassung statistischer Thatfachen, wenn man forderte, dass nur diejenigen Begriffe der »profanen« Litteratur für die Erklärung z. B. der Paulusbriefe in Betracht kommen dürften, die sich vor Paulus belegen lassen: man würde den abenteuerlichen Gedanken vertreten, dass das erste Vorkommen eines Wortes in den spärlichen Resten der alten Litteratur identisch sein müsse mit seinem erstmaligen Gebrauche in der griechischen Sprachgeschichte, und man würde übersehen, dass in den meisten Fällen die neckische Willkür des statistischen Zufalles den Pedanten täuschen möchte.

In unserem Falle ist jedoch dafür gesorgt, dass auch der Anstoss an dem »späten« Citate beseitigt werden kann: *ἱλαστήριον* in der angegebenen Bedeutung lässt sich auch vor

<sup>1</sup> MEYER IV<sup>8</sup> (1891) 164 f. und sonst.

<sup>2</sup> *ἱλαστήριον* könnte übrigens, worauf mich H. BREDE aufmerksam macht, auch hier Substantiv sein.

<sup>3</sup> Als *Opfer* wird man dieses *ἱλαστήριον* nicht bezeichnen dürfen.

Paulus belegen, sogar an einem Orte vorkommend, den der Apostel auf seinen Fahrten sicher berührt hat (Act. Ap. 21<sub>1</sub>): die Inschrift von Kos No. 81<sup>1</sup> lautet

ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς ἀντοκράτορος  
Καίσαρος  
Θεοῦ υἱοῦ<sup>2</sup> Σεβαστοῦ σωτηρίας  
Θεοῖς ἱλαστήριον.

Sie steht auf einer Statue oder der Basis einer Statue,<sup>3</sup> jedenfalls auf einem Weihegeschenke, welches das »Volk« von Kos für das Heil des »Gottessohnes« Augustus den Göttern als *ἱλαστήριον* errichtete. Das ist genau der Gebrauch des Wortes wie nachher bei Dio Chrysostomus, und die Ähnlichkeit der beiderseitigen Formeln ist deutlich.

Ebenso ist das Wort gebraucht in der Inschrift von Kos No. 347<sup>4</sup>, die ich nicht genau datieren kann, die aber sicher in die Kaiserzeit fällt; sie steht auf dem Fragmente einer Säule:

[ὁ δᾶμος ὁ Ἀλεντίων]  
..... Σε]βα-  
σ[τ]ῶ Διὸ Σ[τ]ρατίῳ ἱλασ-  
τήριον δαμαρχεῦν-  
τος Γαΐου Νωρ-  
βανοῦ Μοσχίω-  
νο[ς φι]λοκαίσα-  
ρος.

Soviel geht aus den drei Stellen und auch aus Josephus hervor, dass es in der frühen Kaiserzeit ein nicht ungewöhnlicher Brauch war den Göttern Sühnegeschenke, die man *ἱλαστήρια μνήματα* oder kurz *ἱλαστήρια* nannte, zu weihen. Ich halte es für gänzlich ausgeschlossen, dass Paulus das Wort in diesem Sinne nicht gekannt haben sollte; und wenn es ihm nicht

<sup>1</sup> W. R. PATON u. E. L. HICKS, *The inscriptions of Cos, Oxford 1891*, S. 126.

<sup>2</sup> Zu diesem Ausdrucke vergl. unten *sub υἱὸς Θεοῦ*.

<sup>3</sup> Die Herausgeber zählen sie S. 109 zu den Inschriften auf Weihegeschenken und Statuen.

<sup>4</sup> PATON u. HICKS S. 225 f.



bereits aus seiner cilicischen Heimat geläufig war, so hat er es sicher auf seinen Wanderungen durch das Reich da und dort gelesen, wenn er vor den Denkmälern des Heidentums stand und sinnend betrachtete, was die Frömmigkeit einer untergehenden Kultur den bekannten oder unbekanntem Göttern darzubringen hatte. Ebenso werden die Christen der Hauptstadt, mag man in ihnen nun mit einer irreführenden Unterscheidung Judenchristen oder Heidenchristen erblicken, gewusst haben, was in ihrer Zeit ein *ἱλαστήριον* war. Wenn man meint, sie müssten bei ihrer »grossartigen Bekanntschaft mit dem Alten Testament«<sup>1</sup> sofort an die *kappōreth* gedacht haben, so übersieht man ein Doppeltes: einmal, dass auch einem mit den LXX vertrauten Christen recht wohl die entlegenen<sup>2</sup> Stellen über das *ἱλαστήριον* unbekannt bleiben konnten — wie viele Bibelleser von heute, ja wie viele Theologen von heute, die doch Bibelleser sein sollten, wissen denn aus ihrer unbefangenen, nicht durch die Rücksicht auf die »Ritschlianer« oder auf eventuelle Examensfragen entweihten Bibellektüre Bescheid über die *kappōreth*? — sodann, dass auch die Christen der Kaiserzeit, die jene Stellen etwa kannten, das dort stehende *ἱλαστήριον* natürlich in der ihnen geläufigen Bedeutung verstanden, nicht in der angeblichen Bedeutung *Sühnedeckel* — gerade so wie die theologisch nicht angekränkelten Bibelleser von heute, wenn sie bei Luther das Wort *Gnadenstuhl* finden, sicherlich nicht an einen *Deckel* denken.

Es bedarf nicht des Beweises, dass zu dem als *Sühne-geschenk* im Sinne des griechischen Sprachgebrauches der Kaiserzeit<sup>3</sup> gefassten *ἱλαστήριον* das Verbum *προέθετο* vorzüglich

<sup>1</sup> CREMER<sup>7</sup> 448.

<sup>2</sup> Zur Zeit des Paulus war der Ritus, in dem die *kappōreth* eine Rolle spielte, mit der Bundeslade längst verschwunden; wir können nur vermuten, dass eine geheimnisvolle Kunde von ihm in der theologischen Gelahrtheit ein Asyl gefunden hatte. In der praktischen Frömmigkeit spielte die Sache jedenfalls gar keine Rolle mehr.

<sup>3</sup> *Sühne-geschenk* ist freilich nicht eine völlig korrekte Wiedergabe; aber wir haben für *Geschenk, das die Gottheit gnädig stimmen soll*, kein deutsches Wort. Am besten würde man den technischen Ausdruck herübernehmen: *Hilasterion*.

passt. *Öffentlich aufgestellt* hat Gott den gekreuzigten Christus in seinem Blute vor dem Kosmos, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit, dem Glauben ein *ἱλαστήριον*. Der gekreuzigte Christus ist das Weihegeschenk der göttlichen Liebe für das Heil der Menschheit. Sonst sind es Menschenhände, die ein steinern totes Bild dem Gotte weihen, ihn gnädig zu stimmen: hier hat der gnädige Gott selbst das trostreiche Bild errichtet, weil Kunst und Können der Menschen nicht ausreichte. In dem Gedanken, dass Gott sich selbst ein *ἱλαστήριον* errichtet habe, liegt dieselbe wundervolle *μωρία* der apostolischen Frömmigkeit, die auch über andere religiöse Gedanken des Paulus so unnachahmbar die Weihe der naiven Genialität ausgegossen hat. Gott soll gnädig gestimmt werden, er selbst erfüllt die Vorbedingung; die Menschen können gar nichts thun, nicht einmal glauben können sie: Gott thut alles in Christus — das ist paulinische Frömmigkeit, und auch unsere Römerstelle ist ein Ausdruck dieses beseligenden Mysteriums. —

Einer der energischsten Vertreter der Theorie, dass das *ἱλαστήριον* der Römerstelle die *kappōreth* bezeichne, A. RITSCHL,<sup>1</sup> hat bei der Untersuchung dieser Frage folgenden methodischen Kanon aufgestellt: »..für *ἱλαστήριον* ist die Bedeutung *Sühnopfer* zwar im heidnischen Sprachgebrauch nachgewiesen, für eine Gabe, durch welche der Zorn der Götter gestillt, und dieselben gnädig gestimmt werden. . . . Aber .. die heidnische Bedeutung des streitigen Wortes dürfte erst dann für die Erklärung des Ausspruches probirt werden, wenn die biblische Bedeutung sich an dieser Stelle als gänzlich unbrauchbar erwiesen hätte.« Selten dürfte wohl die sakrale Auffassung der »biblischen« Gräcität von einem Gegner der Inspirationstheorie deutlicher vertreten worden sein, als es in diesen Sätzen geschehen ist. Was ich an ihren sachlichen Behauptungen über die Bedeutung von *ἱλαστήριον* im »biblischen«<sup>2</sup> und im »heidnischen« Gebrauche für unrichtig halte, ergibt sich aus dem Vorhergehenden; meine methodischen Bedenken sind in

<sup>1</sup> Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dargestellt, II<sup>3</sup>, Bonn 1889, 171.

<sup>2</sup> Vergl. A. RITSCHL 168; die dortigen Aufstellungen bedürfen dringend der Korrektur.

der Einleitung zu diesen Untersuchungen enthalten. Aber der Specialfall möge bei seiner Wichtigkeit noch durch eine Analogie geprüft werden, die ich oben bereits angedeutet habe.

In dem Liede *O König, dessen Majestät* von VALENTIN ERNST LÖSCHER († 1749) kommt folgende Strophe vor:<sup>1</sup>

*Mein Abba, schaue Jesum an,  
Den Gnadenthron der Sünder,  
Der für die Welt genug gethan,  
Durch den wir Gottes Kinder  
Im gläubigen Vertrauen sind.  
Der ists, bei dem ich Ruhe find;  
Sein Herz ist ja gutthätig.  
Ich fasse ihn und lass ihn nicht,  
Bis Gottes Herz mitleidig bricht.  
Gott, sei mir Sünder gnädig!*

Wer sich vornimmt diese Strophe zu erklären, hat zweifellos eine ähnliche Aufgabe wie der Exeget von Rom. 3<sup>25</sup>. Wie an der Paulusstelle ein Wort auf Christus angewandt wird, das auch in der Bibel des Paulus vorkommt, so in dem religiösen Liede ein Wort, das auch in der Bibel seines Dichters steht. Der Apostel nennt Christus ein *ἱλαστήριον*; *ἱλαστήριον* steht in der griechischen Bibel mitunter, wo in der hebräischen *kappōreth* steht, also — bezeichnet Paulus Christus als die *kappōreth*. Der sächsische Dichter nennt Christus *den Gnadenthron*; zwar nicht *Gnadenthron*, aber das gleichwertige Wort *Gnadenstuhl* steht in der deutschen Bibel, wo in der griechischen *ἱλαστήριον*, in der hebräischen *kappōreth* steht, also — bezeichnet der Dichter Christus als *ἱλαστήριον* = *kappōreth*, d. h. als *Deckel der Bundeslade*. Das wären etwa parallele Folgerungen aus jenem mechanischen Princip der Auslegung. Die geschichtliche Betrachtungsweise ergibt dagegen folgendes Bild. In der hebräischen Bibel bezeichnet *kappōreth* den *Deckel* (der Bundeslade); die griechischen Übersetzer haben diesen Begriff ebenso, wie gelegentlich einen ähnlichen anderen, theologisch paraphra-

<sup>1</sup> Ich citiere nach [C. J. BÖTTCHER,] *Liederlust für Zionspilger*, 2. Aufl., Leipzig 1869, 283.

siert, indem sie das sakrale Gerät nach seiner Bestimmung *ἱλαστήριον ἐπίθρεμα* *Sühnedeckel* und dann allgemein *ἱλαστήριον* *Sühnegegenstand* nannten; die Leser der griechischen Bibel verstanden dieses *ἱλαστήριον* in seinem eigentlichen, auch von den LXX vorausgesetzten Sinne als *Sühnegegenstand*, zumal es ihnen auch sonst in diesem Sinne bekannt war; der deutsche Übersetzer hat auf grund einer Kenntnis des hebräischen Textes den *Sühnegegenstand* wieder zu einem *Sühnegerät* spezialisiert, aber auch er hat den Begriff doch wieder theologisch nūanciert, indem er nicht *Sühnedeckel* oder *Gnadendeckel*, sondern *Gnadenstuhl*<sup>1</sup> schrieb; die Leser der deutschen Bibel fassen dieses Wort natürlich in seinem eigentlichen Sinne auf, und wenn wir es in Bibel und Gesangbuch lesen oder in der Predigt hören, dann stellen wir uns etwa einen Thron im Himmel vor, zu dem wir *hinzutreten, auf dass wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden auf die Zeit, wenn uns Hilfe not sein wird*, kein Mensch denkt an etwas Anderes.

Den Platz des ursprünglichen *kappōreth* haben die LXX und Luther durch Wörter ausgefüllt, die eine Abwandlung des Begriffes bedeuten. Die Glieder *kappōreth*, *ἱλαστήριον*, *Gnadenstuhl* können nicht durch Gleichheitszeichen verbunden werden, ja nicht einmal durch eine gerade Linie, sondern höchstens durch eine Kurve.

### ἱστός.

Der griechische Gebrauch findet sich in korrekter Übersetzung der entsprechenden Vorlagen bei den LXX wieder, *Mastbaum* Jes. 30<sup>17</sup>, 33<sup>23</sup>, Ez. 27<sup>5</sup> und *Gewebe* (von der Bedeutung *Webebaum* aus zu verstehen) Jes. 59<sup>5</sup> u. 6 (ebenso ohne Vorlage in unserem Texte Jes. 38<sup>12</sup>), vergl. Tob. 2<sup>12</sup> Cod. N. Ich mache hierbei auf eine entlegene Textverbesserung von LUMBROSO<sup>2</sup> zum Aristeasbriefe wieder aufmerksam. M. SCHMIDT schreibt p. 69<sup>16</sup> (*ἔπεμψε δὲ καὶ τῷ Ἐλεάζαρω . . . . .*) *βυσσίνων ὀθονίων εἰς † τοὺς ἑκατόν*, völlig

<sup>1</sup> Luther hat diese Nüance zweifellos Hebr. 4<sup>16</sup> entnommen, wo von dem *θρόνος τῆς χάριτος* die Rede ist; auch hier übersetzt er *Gnadenstuhl*.

<sup>2</sup> *Recherches* 109 Anm. 7.

sinnlos. Natürlich ist nach Joseph. *Antt.* XII 2<sup>14</sup> (βυσσίνης ὀθόνης ἰστὸς ἑκατόν) zu lesen βυσσίνων ὀθονίων ἰστὸς ἑκατόν.

καρπῶω etc.

Lev. 2<sup>11</sup> wird geboten *ihr dürft keinerlei Sauerteig oder Honig in Rauch aufgehen lassen* (יִרְטֹקֶה) *als Feueropfer* (עֹלָה) *für Jahwe.* Die LXX übersetzen πᾶσαν γὰρ ζύμην καὶ πᾶν μέλι οὐ προσοίσετε ἀπ' αὐτοῦ (mechanische Nachahmung von יִרְטֹקֶה) καρπῶσαι κνρίω. Scheinbar haben sie damit die Vorlage nicht genügend wiedergegeben: in der Gleichung προσφέρειν καρπῶσαι = *als Feueropfer in Rauch aufgehen lassen* scheint nur der Begriff *Opfer* erhalten, die charakteristische Nüance des Gebotes verwischt und durch eine andere ersetzt zu sein; denn καρποῦν heisst ja »*als Frucht machen, darbringen.*«<sup>1</sup> Sonderbarer als die Ersetzung des *Feueropfers* durch das *Fruchtopfer* wäre dabei jedenfalls die Anschauung der Siebenzig, dass man etwas Gesäuertes oder Honig jemals als *Frucht* darbringen könne. Aber das wird wohl eine Marotte nicht nur der ehrwürdigen alten Herren gewesen sein, denn auch an Stellen, die man nicht zu ihrem Werke im engeren Sinne rechnet, begegnet uns dieselbe sonderbare Vorstellung. 1 [3] Esra 4<sup>52</sup> gestattet der König Darius den zurückkehrenden Juden unter anderem καὶ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ὀλοκαυτώματα καρποῦσθαι καθ' ἡμέραν, und Cant. tr. puer. 1<sup>4</sup> klagt Azaria καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἠγούμενος οὐδὲ ὀλοκαύτωσις οὐδὲ θυσία οὐδὲ προσφορὰ οὐδὲ θυμίαμα οὐδὲ τόπος τοῦ καρπῶσαι ἐναντίον σου καὶ εὐρεῖν ἔλεος. Wenn so *Ganzbrandopfer* als *Frucht* dargebracht werden können, weshalb soll man das nicht auch mit Gesäuertem und Honig anstellen können?

Die LXX können auf ehrenvollere Weise gerechtfertigt werden. Schon ihr sonstiger Gebrauch von καρπῶω kann einen Fingerzeig geben; es steht nur noch<sup>2</sup> Deut. 26<sup>14</sup> οὐκ ἐκάρπωσα ἀπ' αὐτῶν εἰς ἀκάθαρτον, welcher Satz Übertragung sein soll

<sup>1</sup> O. F. FRITZSCHE HApAT I (1851) 32 mit Beziehung auf unsere Stelle. Ähnlich die griechischen Lexika.

<sup>2</sup> Jos. 5<sup>12</sup> ist wohl ἐκαρπίσαντο zu lesen.

von *ich habe nichts davon* [von dem Zehnten] *fortgeschafft als Unreiner*. Dabei ist  $\text{בַּעַר}$  von den LXX aufgefasst wie noch von DE WETTE zu *unreinem Gebrauche*, und  $\text{καρπώω}$  für  $\text{בַּעַר}$  scheint *fortschaffen* heissen zu sollen, eine Bedeutung, die für das Wort sonst nirgends nachgewiesen ist<sup>1</sup>, natürlich, denn sie besagt etwa das Gegenteil der Grundbedeutung *Frucht hervorbringen*. Aber nicht die LXX haben  $\text{καρπώω}$  und *fortschaffen* gleichgesetzt, sondern die unmethodische Betrachtungsweise, die ohne weiteres aus Wortgleichungen der Übersetzung und der Vorlage Begriffsgleichungen macht. Die wahre Meinung der Griechen ergibt sich aus einer Nebeneinanderstellung von Lev. 211 und Deut. 2614. Man kann an der ersten Stelle schwanken, ob  $\text{καρπώω}$  Ersatz von  $\text{הִקְטִיר}$  oder von  $\text{שָׂרַף}$  sein soll; aber es ist einerlei, wie man sich entscheidet: in jedem Falle vertritt es etwa den Begriff *Feueropfer darbringen*. An der zweiten Stelle steht  $\text{καρπώω}$  sicher für  $\text{בַּעַר}$ , und wenn nun auch das griechische Wort nicht *fortschaffen* bedeuten kann, so doch das hebräische *verbrennen*. Es liegt auf der Hand, dass die LXX auch hier diese geläufige Bedeutung vorzufinden glaubten; die beiden Stellen stützen sich gegenseitig und wehren den Verdacht ab, als bedeute  $\text{καρπώω}$  »bei den LXX« gleichzeitig *fortschaffen* und *Frucht hervorbringen*. Man mag das Resultat noch so sonderbar finden, der Befund der kritischen Vergleichung ist der, dass die LXX  $\text{καρπώω}$  für *verbrennen* im sakralen und nichtsakralen Sinne gebraucht haben.

Dieser sonderbare Gebrauch findet jedoch eine glänzende Bestätigung. P. STENGEL<sup>2</sup> hat aus vier Inschriften und den alten Lexikographen<sup>3</sup> nachgewiesen, dass  $\text{καρπώω}$  für *verbrennen* im sakralen Sinne<sup>4</sup> ganz geläufig gewesen sein muss.

<sup>1</sup> SCHLEUSNER erklärt  $\text{καρπώω} = \text{aufero}$  durch  $\text{καρπώω} = \text{decerpo}$ , aber in dieser Bedeutung kommt nur das Medium vor.

<sup>2</sup> Zu den griechischen Sacralalterthümern, Hermes XXVII (1892) 161 ff.

<sup>3</sup> Die von ihm angeführten Stellen, an denen für  $\text{καρποῦν}$  wenigstens die Bedeutung *opfern* vorausgesetzt ist, können erweitert werden durch die Übersetzung *sacrificium offero* der Itala sowie die Notiz des bei SCHLEUSNER citierten handschriftlichen Glossars (?)  $\text{καρποῦσαι, θυσιάσαι}$ . Bei SCHLEUSNER auch Verweise auf die kirchliche Litteratur.

<sup>4</sup> Er zählt unter den entsprechenden LXX-Stellen auch Deut. 2614 auf, aber hier steht  $\text{καρπώω}$  sogar im nichtsakralen Sinne für *verbrennen*.

STENGEL erklärt die Entstehung dieser Bedeutung folgendermassen: *καρποῦν* heisst eigentlich *zerstückeln*; die Holokausta der Griechen wurden zerstückelt, und so muss sich in der Kultussprache *καρποῦν* zu der Bedeutung *absumere, consumere, ὀλοκαντεῖν* entwickelt haben.

Die sakrale Bedeutung von *καρπόω* wird noch deutlicher durch das Kompositum *ὀλοκαρπόω*<sup>1</sup> Sap. Sir. 45<sup>14</sup>, 4 Macc. 18<sup>11</sup>, Orac. Sibyll. 3<sup>565</sup>, sowie durch die bei den LXX und Apokryphen durchweg konstatierbaren Begriffsgleichungen der häufigen Substantiva *ὀλοκάρισμα* = *ὀλοκάνωμα* und *ὀλοκάρισις* = *ὀλοκάνωσις*, die sämtlich ebenso wie *κάρωμα* = *κάρωσις* zumeist für *Brandopfer* stehen.

Alle diese Substantiva sind nicht von *καρπός Frucht* abzuleiten, sondern von dem sakralen *καρπόω verbrennen*.<sup>2</sup>

κατά.

1. 3 Macc. 5<sup>34</sup> und Rom. 12<sup>5</sup> steht *ὁ καθ' εἷς*<sup>3</sup> für *εἷς ἕκαστος* und Marc. 14<sup>19</sup>, Joh. 8<sup>9</sup><sup>4</sup> die Formel *εἷς καθ' εἷς* für *unusquisque*. Bei diesen der klassischen Gräcität unbekanntenen Konstruktionen soll entweder *εἷς* wie ein indeklinabeles Zahlwort, oder die Präposition als Adverbium behandelt sein.<sup>5</sup> Man hat ähnliche Fügungen nur bei den Byzantinern nachgewiesen. Indessen steht bereits LXX Lev. 25<sup>10</sup> (*καὶ ἀπελεύσεται εἷς ἕκαστος εἰς τὴν κτιῶσιν αὐτοῦ*) im Codex A *εἷς καθ' ἕκαστος*.<sup>6</sup> Das ist Übersetzung von *שׁוֹנֵן*, kann also nicht als mechanische Nachahmung der Vorlage erklärt werden. Wir werden viel-

<sup>1</sup> Es heisst natürlich nicht »eigentlich« *ein Opfer darbringen, das ganz in Früchten besteht* (GRIMM HApAT IV [1857] 366), sondern *ganz verbrennen*.

<sup>2</sup> STENGEL 161.

<sup>3</sup> Zur Orthographie vergl. WINER-SCHMIEDEL § 5, 7g (S. 36).

<sup>4</sup> In der nichtjohanneischen Perikope von der Ehebrecherin.

<sup>5</sup> A. BUTTMANN 26 f., WINER-LÜNEMANN § 37, 3 (S. 234).

<sup>6</sup> Die Konkordanz von HATCH u. REDPATH versieht *καθ'* sonderbarer Weise mit einem Fragezeichen. HOLMES u. PARSONS (Oxf. 1798) lesen für *καθ'* »*καὶ uncis inclus.*«. Aber das Faksimile (ed. H. H. BABER, London 1816) zeigt deutlich *KAT'*.

mehr hier, vorausgesetzt, dass A die ursprüngliche Lesart aufbewahrt hat, den ersten Fall eines eigenartigen Gebrauches von *κατά* haben, und hierdurch würde wenigstens die erste der von A. BUTTMANN vorgeschlagenen Erklärungen ausgeschlossen, da es sich hier um *ἐκαστος* handelt.

Es ist ja freilich möglich, dass das *εἰς καθ' ἑκαστος* erst dem späten Schreiber des Cod. A anzurechnen ist. Aber für seine Ursprünglichkeit scheint mir doch folgendes zu sprechen. Die LXX übersetzen an unzähligen Stellen das absolute  $\Psi^{\iota}\Nu$  durch *ἐκαστος*. An keiner einzigen Stelle, mit Ausnahme der unsrigen nach dem gewöhnlichen Texte, wird es durch *εἰς ἑκαστος* wiedergegeben. Diese schon bei Thukydides sich findende Verbindung<sup>1</sup>, dem »vierten« Makkabäerbuche<sup>2</sup>, Paulus und Lukas geläufig, wird von den LXX auch sonst niemals gebraucht, was bei der grossen Häufigkeit von *ἐκαστος* =  $\Psi^{\iota}\Nu$  gewiss beachtenswert ist. Dazu stimmt, dass mir auch in den gleichzeitigen Papyri ein Beispiel nicht begegnet ist.<sup>3</sup> Die Verbindung scheint dem alexandrinischen Dialekte der Ptolemäerzeit ferngeblieben zu sein.<sup>4</sup> So ist es von vornherein wahrscheinlich, dass, wenn von vertrauenswürdiger Seite eine andere Lesart geboten wird, diese den Vorzug verdient. Dass nun unser *εἰς καθ' ἑκαστος* zunächst sonderbar und singular erscheint, spricht nicht gegen sondern für seine Ursprünglichkeit. Ich kann mir nicht denken, dass der Schreiber aus dem zu seiner Zeit trivialen *εἰς ἑκαστος* das harte *εἰς καθ' ἑκαστος* sollte gebildet haben. Dass dagegen aus dieser Lesart jene entstehen konnte, ja von einem einigermassen »gebildeten« Abschreiber gemacht werden musste<sup>5</sup>, liegt auf der Hand; eine Konkordanz konnte ihn ja nicht belehren, dass

<sup>1</sup> A. BUTTMANN 105.

<sup>2</sup> Bei O. F. FRITZSCHE, *Libri apocr. V. T. graece*, 4<sub>26</sub>, 5<sub>2</sub>, 8<sub>5</sub> u. 8, 13<sub>13</sub> (das abhängende Verbum steht im Plural), 17, 14<sub>12</sub>, 15<sub>5</sub> (*καθ' ἕνα ἑκαστον* nach AB, welche Codices nicht zu verwechseln sind mit den ebenso benannten Bibelhandschriften, vergl. *praefatio* p. XXI), 16, 16<sub>24</sub>.

<sup>3</sup> Eine Garantie kann ich freilich nicht übernehmen.

<sup>4</sup> Noch im Hebräerbrieft fehlt sie. Wenn 4 Macc. von einem Alexandriner stammen sollte, hätten wir hier die ersten Belege.

<sup>5</sup> Daher auch die vielen Korrekturen bei Marc. 14<sub>19</sub> und Joh. 8<sub>9</sub>.



er in den heiligen Text doch selbst wieder etwas dort Singuläres hineinkorrigierte. Unsere Lesart wird weiter gestützt ausser durch die citierten Analogieen durch Apoc. Joh. 21<sub>21</sub> ἀνά εἰς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου; auch hier, wie es scheint, ein adverbialer Gebrauch einer Präposition<sup>1</sup>, den man kaum als apokalyptischen Hebraismus erklären darf, da 48 das distributive ἀνά ganz korrekt mit dem Akkusativ verbunden ist, und es ausserdem schwer sein dürfte anzugeben, welche Vorlage denn etwa hebraisierend nachgeahmt sei.

2. »Noch weitläufigere und mehr oder weniger hebraisierende Umschreibungen einfacher Präpositionen werden bewirkt mittelst der Substantiva: πρόσωπον, χεῖρ, στόμα, ὄφθαλμός.«<sup>2</sup> Diese allgemeine Behauptung ist, wie mir scheint, nicht stichhaltig. Die von BUTTMANN als Beleg mitaufgeführte Verbindung κατὰ πρόσωπόν τινος = κατὰ steht schon im *Par. Flind. Petr.* I XXI<sup>3</sup>, dem Testamente eines Libyers vom Jahre 237 v. Chr., wo der Text in Zeile 8 kaum anders ergänzt werden kann als τὰ με[ν κα]τὰ πρόσωπον τοῦ ἱεροῦ.

λειτουργέω, λειτουργία, λειτουργικός.

»Die LXX haben das Wort [λειτουργέω] herübergenommen für den Dienst der Priester und Leviten am Heiligtum, wozu der Sprachgebrauch in der Profangrécität unmittelbar keinen Anhalt bot, da erst spät und sehr vereinzelt [nach S. 562 bei Dionys von Halikarnass und Plutarch] nur ein Wort dieser Familie, λειτουργός, von den Priestern vorkommt.«<sup>4</sup> Die Papyri ergeben jedoch, dass λειτουργέω und λειτουργία im sakralen Sinne in Ägypten häufig gebraucht wurden. Namentlich Dienstleistungen am Serapeum<sup>5</sup> werden so bezeichnet. Für das

<sup>1</sup> Vergl. auch 1 [3] Esra 6<sub>20</sub> ἕως εἰς πάντες, welches allerdings vielleicht Hebraismus ist und 1 Paral. 5<sub>10</sub> Cod. A [!] ἕως πάντες (FIELD I 708).

<sup>2</sup> A. BUTTMANN 274.

<sup>3</sup> MAHAFFY I [59].

<sup>4</sup> CREMER<sup>7</sup> 560. Bereits im *Thesaurus Graecae Linguae* war jedoch schon Diod. Sic. I 21 τὸ τρίτον μέρος τῆς χώρας αὐτοῖς δοῦναι πρὸς τὰς τῶν θεῶν θεραπειᾶς τε καὶ λειτουργίας notiert.

<sup>5</sup> Vergl. hierüber H. WEINGARTEN, Der Ursprung des Mönchtums, ZKG I (1877) 30 ff., u. R-E<sup>2</sup> X (1882) 780 ff.

Verbum sind hier zu notieren *Pap. Par.* 23<sup>1</sup> (165 v. Chr.), 27<sup>2</sup> (dieselbe Zeit), *Pap. Lugd.* B<sup>3</sup> (164 v. Chr.), E<sup>4</sup> (dieselbe Zeit), *Pap. Lond.* XXXIII<sup>5</sup> (161 v. Chr.), XLI<sup>6</sup> (161 v. Chr.), *Pap. Par.* 29<sup>7</sup> (161/160 v. Chr.), für das Substantivum *Pap. Lugd.* B<sup>8</sup> (164 v. Chr.), *Pap. Lond.* XXII<sup>9</sup> (164/163 v. Chr.), XLI<sup>10</sup> (161 v. Chr.), *Pap. Dresd.* II<sup>11</sup> (162 v. Chr.), *Pap. Par.* 33<sup>12</sup> (ca. 160 v. Chr.). Aber auch von sonstigen kultischen Leistungen wird *λεितουργέω* *Pap. Par.* 5<sup>13</sup> (113 v. Chr.) zweimal, *λεितουργία* in den 99 v. Chr. geschriebenen *Papp. Lugd.* G<sup>14</sup>, H<sup>15</sup> und J<sup>16</sup> gebraucht.<sup>17</sup>

*λεितουργικός* findet sich nicht »nur in der biblischen und kirchlichen Gräcität«<sup>18</sup>, sondern steht in einer Steuerliste aus der Ptolemäerzeit *Pap. Flind. Petr.* II XXXIXe<sup>19</sup> sechsmal in nichtsakraler Bedeutung. In der »biblischen« Litteratur beschränkt sich sein Gebrauch auf die alexandrinischen Schriften:

<sup>1</sup> *Notices* XVIII 2 S. 268.

<sup>2</sup> *Notices* XVIII 2 S. 277.

<sup>3</sup> LEEMANS I 9.

<sup>4</sup> LEEMANS I 30.

<sup>5</sup> KENYON 19.

<sup>6</sup> KENYON 28.

<sup>7</sup> *Notices* XVIII 2 S. 279.

<sup>8</sup> LEEMANS I 11.

<sup>9</sup> KENYON 7.

<sup>10</sup> KENYON 28.

<sup>11</sup> WESSELY, Die griechischen Papyri Sachsens, Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften zu Leipzig, philol.-histor. Classe XXXVII (1885) 281.

<sup>12</sup> *Notices* XVIII 2 S. 289.

<sup>13</sup> *Notices* XVIII 2 S. 137 u. 143.

<sup>14</sup> LEEMANS I 43.

<sup>15</sup> LEEMANS I 49.

<sup>16</sup> LEEMANS I 52.

<sup>17</sup> Ein Berliner Papyrus von 134 v. Chr. (PH. BUTTMANN AAB 1824 hist.-phil. Klasse S. 92) gebraucht *λεितουργία* vom Dienste der unten *sub λογεία* erwähnten Begräbnisgilde. Ebenso schon *Pap. Lond.* III, 146 oder 135 v. Chr. (KENYON 46 u. 47). Doch fragt es sich, ob dieser Dienst einen kultischen Charakter hatte.

<sup>18</sup> CREMER<sup>7</sup> 562.

<sup>19</sup> MAHAFFY II [130].

LXX Exod. 31<sub>10</sub>, 39<sub>1</sub><sup>1</sup>, Num. 4<sub>12</sub> u. 26, 7<sub>5</sub>, 2 Paral. 24<sub>14</sub>; Hebr. 1<sub>14</sub>.

λίψ.

An den drei Stellen 2 Paral. 32<sub>30</sub>, 33<sub>14</sub> und Dan. 8<sub>5</sub> übersetzen die LXX die Himmelsrichtung *Westen* durch λίψ. Sonst gebrauchen sie λίψ durchweg korrekt für *Süden*. Aber auch an den angeführten Stellen haben sie keine Nachlässigkeit begangen, sondern sich eines eigentümlich ägyptischen Sprachgebrauches bedient, der schon längst aus einer der am frühesten bekannt gewordenen Papyrusurkunden belegt werden konnte. In einem von BOECKH<sup>2</sup> erklärten Papyrus von 104 v. Chr. findet sich der Passus λιβὸς οἰκία Τέφτιος. Das kann, da vorher der Süden (νότος) ausdrücklich genannt wird, nur heissen *im Westen das Haus des Tephis*. BOECKH<sup>3</sup> bemerkt dazu: »λίψ ist in Hellas *Südwest, Africus*, weil Libyen den Hellenen südwestlich liegt, wovon er genannt ist: den Ägyptern liegt Libyen gerade westlich; also ist ihnen λιψ der *West* selbst, was wir hier lernen.« Genau so gebraucht das Wort auch schon das Testament eines Libyers *Pap. Flind. Petr. I XXI*<sup>4</sup> (237 v. Chr.), wo sich ebenfalls die Bedeutung *Westen* aus dem Zusammenhange ergibt.

λογία.

1 Cor. 16<sub>1</sub> nennt Paulus die *Kollekte* für »die Heiligen« (nach dem gewöhnlichen Texte) λογία und sagt Vers 2, dass die λογία sofort beginnen sollen. Das Wort soll hier zum ersten Male vorkommen<sup>5</sup> und sich nur noch bei den

<sup>1</sup> Bei TROMM und CREMER ist auch angegeben Exod. 39<sub>43</sub>; gemeint ist wahrscheinlich 39<sub>41</sub> [19], wo nur Cod. 72 und die Complutensis das Wort haben; zu den verwickelten Textverhältnissen vergl. FIELD I 160.

<sup>2</sup> Erklärung einer Ägyptischen Urkunde in Griechischer Cursivschrift vom Jahre 104 vor der Christlichen Zeitrechnung, AAB 1820—21 (Berlin 1822) hist.-phil. Klasse S. 4.

<sup>3</sup> S. 30.

<sup>4</sup> MAHAFFY I [59]; vergl. [60].

<sup>5</sup> TH. CH. EDWARDS, *A commentary on the first epistle to the Corinthians*, London 1885, 462 behauptet sogar, Paulus habe das Wort geprägt.

Kirchenvätern finden. GRIMM<sup>1</sup> leitet es ab von λέγω. Beides ist unrichtig.

λογεία ist spätestens seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. in Ägypten nachzuweisen; es wird gebraucht in Papyrusurkunden der Χοαχύται oder Χολχύται (die Orthographie und Etymologie des Wortes ist nicht sicher), einer Genossenschaft, die einen Teil der bei der Einbalsamierung der Leichen notwendigen Ceremonien zu verrichten hatte; sie werden einmal genannt ἀδελφοὶ οἱ τὰς λειτουργίας ἐν ταῖς νεκρίαις παρεχόμενοι.<sup>2</sup> Als Mitglieder der Gilde hatten sie das Recht Sammlungen zu veranstalten und konnten dieses Recht verkaufen. Eine solche *Sammlung* heisst λογεία: *Pap. Lond.* III<sup>3</sup> (ca. 140 v. Chr.), *Pap. Par.* 5<sup>4</sup> (114 v. Chr.) zweimal, *Pap. Lugd.* M<sup>5</sup> (114 v. Chr.). Auch sonst begegnet uns das Wort: in der Steuerliste *Pap. Flind. Petr.* II XXXIXc<sup>6</sup> aus der Ptolemäerzeit<sup>7</sup> wird es sechsmal gebraucht, wahrscheinlich im Sinne von *Steuer*.

Die Ableitung des Wortes von λέγω ist unmöglich; λογεία gehört in die Klasse<sup>8</sup> der von Verba auf -εύω gebildeten Substantiva auf -εία. Das in der Litteratur nicht nachgewiesene Verbum λογεύω *sammeln* wird uns denn auch durch die Papyri und inschriftlich geboten: *Pap. Lond.* XXIV<sup>9</sup> (163 v. Chr.), III<sup>10</sup> (ca. 140 v. Chr.), ein Papyrus von 134 v. Chr.<sup>11</sup>, *Pap. Taur.*

<sup>1</sup> *Clavis* 3 263.

<sup>2</sup> *Pap. Taur.* I, 2. Jahrh. v. Chr. (A. PEYRON I 24). Zu dem *Brudernamen* vergl. oben S. 82 f.; νεκρία nach A. PEYRON I 77 *res mortuaria*. Über die Gilde überhaupt vergl. zuletzt KENYON 44 f.

<sup>3</sup> KENYON 46.

<sup>4</sup> *Notices* XVIII 2 S. 143 u. 147.

<sup>5</sup> LEEMANS I 60.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [127].

<sup>7</sup> Der Papyrus ist zwar nicht datiert, aber »a fine specimen of Ptolemaic writing« (MAHAFFY ebenda), und andere Steuerlisten, die sub XXXIX publiciert sind, stammen aus der Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus, also der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.

<sup>8</sup> WINER-SCHMIEDEL § 16, 2 a (S. 134).

<sup>9</sup> KENYON 32.

<sup>10</sup> KENYON 47.

<sup>11</sup> PH. BUTTMANN AAB 1824 hist.-phil. Kl. S. 92 und dazu S. 99.

8<sup>1</sup> (Ende des 2. Jahrh. v. Chr.), ägyptische Inschrift CIG III No. 4956 (49 n. Chr.), vergl. auch das Papyrusfragment, aus dem das Vorkommen von Juden im Faijûm hervorgeht.<sup>2</sup>

Die Papyri bieten auch das Paar *παραλογεῖω* *Pap. Flind. Petr.* II XXXVIII b<sup>3</sup> (242 v. Chr.) und *παραλογεῖα* *Pap. Par.* 61<sup>4</sup> (145 v. Chr.).

Zur Orthographie des Wortes ist zu bemerken, dass die Schreibung *λογεῖα* den Gesetzen der Wortbildung entspricht. Ihr konsequenter Gebrauch in den verhältnismässig gut geschriebenen vorchristlichen Papyri legt es ebenfalls nahe sie bei Paulus vorauszusetzen: noch der Vaticanus bietet sie, wenigstens 1 Cor. 16<sup>2</sup>.<sup>5</sup> —

Paulus hat zur Bezeichnung der Kollekte für<sup>6</sup> die Armen in Jerusalem neben *λογεῖα* mehrere Synonyma, darunter auch *λειτουργία* 2 Cor. 9<sup>12</sup>. Ebenso steht dieser allgemeinere Begriff neben *λογεῖα* *Pap. Lond.* III 9.<sup>7</sup>

1 Cor. 16<sup>1</sup> schlugen DONNAEUS und H. GROTIUS vor, »*λογία*« in *εὐλογία* zu ändern<sup>8</sup>, wie 2 Cor. 9<sup>5</sup> die Kollekte genannt wird. Das ist natürlich unnötig; aber dass an der letzteren Stelle umgekehrt das erste *εὐλογίαν* in *λογεῖαν* zu ändern sei, scheint mir nicht ganz unmöglich zu sein. War *λογεῖαν* ursprünglich, so war der Satz viel wirkungsvoller; die Versuchung das seltene Wort nach dem bekannten zu korrigieren konnte über einen Abschreiber so leicht kommen, wie über die späteren Gelehrten.

<sup>1</sup> A. PEYRON II 45.

<sup>2</sup> Von MAHAFFY I 43 ohne Zeitangabe publiciert.

<sup>3</sup> MAHAFFY II [122].

<sup>4</sup> *Notices* XVIII 2 S. 351.

<sup>5</sup> Nachträglich sehe ich, dass L. DINDORF im *Thesaurus Graecae Linguae* V (1842—1846) Sp. 348 *λογεῖα* aus dem Londoner Papyrus (nach der älteren Publikation von J. FORSHALL 1839) bereits notiert hat. Er behandelt zwar *λογία* und *λογεῖα* in zwei Artikeln, identificiert aber die beiden Wörter und entscheidet sich für die Schreibung *λογεῖα*.

<sup>6</sup> Zu dem von *λογεῖα* abhängenden *εἰς* vergl. oben S. 113 ff.

<sup>7</sup> KENYON 46. Auch Zeile 17 desselben Papyrus ist statt *λειτουργων* wohl zu lesen *λειτουργιων*. Vergl. auch Zeile 42 und *Pap. Par.* 5 (*Notices* XVIII 2 S. 143 oben).

<sup>8</sup> WETSTEIN zu der Stelle.

μειζότερος.

Zu diesem Doppelkomparativ 3 Joh. 4<sup>1</sup> vergl. den Doppelsuperlativ *μεγιστότατος* *Pap. Lond. CXXX*<sup>2</sup> (1. oder 2. Jahrh. n. Chr.).

ὁ μικρός.

Marc. 15<sup>40</sup> wird ein *Ἰάκωβος ὁ μικρός* genannt. Es fragt sich, ob der Zusatz sich auf das Alter oder die Statur bezieht,<sup>3</sup> und die Entscheidung dieser Alternative ist für die Identifizierung des Jakobus und seiner Mutter Maria nicht ohne Belang. Hierzu mache ich auf folgende Stellen aufmerksam. *Pap. Lugd. N*<sup>4</sup> (103 v. Chr.) wird zweimal ein *Νεχούτης μικρός* genannt. LEEMANS<sup>5</sup> bemerkt dazu: »*quominus vocem μικρός de corporis altitudine intelligamus prohibent tum ipse verborum ordo quo ante patris nomen et hic et infra in Trapezitae subscriptione vs. 4 ponitur; tum quae sequitur vox μέσος, qua staturae certe non parvae fuisse Nechyten docemur. Itaque ad aetatem referendum videtur, et additum fortasse ut distingueretur ab altero Nechyte, fratre majore;*«<sup>6</sup> thatsächlich gehe aus dem *Pap. Taur. I* hervor, dass dieser Nechytes einen Bruder gleichen Namens gehabt habe. In ähnlicher Weise wird *Pap. Flind. Petr. II XXVI*<sup>6</sup> (Ptolemäerzeit) ein *Μάρτης μέγας* genannt. MAHAFFY<sup>7</sup> zieht hier allerdings vor den Zusatz auf die Statur zu deuten.

Auch die LXX kennen, auch abgesehen von der Redensart *ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου*, einen Gebrauch des *μικρός* vom Alter, z. B. 2 Paral. 22<sup>1</sup>.

ρομός.

Jes. 19<sup>2</sup> liest die LXX-Ausgabe von L. VAN ESS noch 1887<sup>8</sup>

<sup>1</sup> WINER-SCHMIEDEL § 11, 4 (S. 97).

<sup>2</sup> KENYON 134.

<sup>3</sup> B. WEISS, MEYER I 2<sup>7</sup> (1885) 231.

<sup>4</sup> LEEMANS I 69.

<sup>5</sup> I 74.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [79].

<sup>7</sup> II 32.

<sup>8</sup> Die Ausgabe ist zwar stereotypiert, aber vor jedem Neudrucke wurden die Platten an einigen Stellen verbessert.

καὶ ἐπεγεροθήσονται Αἰγύπτιοι ἐπ' Αἰγυπτίους καὶ πολεμήσει ἄνθρωπος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ, πόλις ἐπὶ πόλιν καὶ νόμος ἐπὶ νόμον. In der Vorlage schliesst der Satz mit den Worten *Königreich wider Königreich*. In der Konkordanz von Tromm kann man deshalb lesen, νόμος *lex* stehe für  $\text{הַמְּלָכֻת}$  *regnum*, und der Herausgeber der LXX von van Ess scheint dieselbe Ansicht zu vertreten. Das Richtige ist längst<sup>1</sup> erkannt: es ist νομός ἐπὶ νομόν zu accentuieren.<sup>2</sup> νομός ist *terminus technicus* für einen politischen *Bezirk* des Landes, als solcher besonders in Ägypten gebraucht, wie schon aus Herodot und Strabo bekannt war. Die Papyri haben über diese Gaueinteilung neue Aufschlüsse gegeben, stammen sie doch in ihrer überwiegenden Mehrheit aus den »Archiven« des arsinoitischen Nomos. Ich notiere diese Kleinigkeit, weil die Übersetzung von Jes. 19, der »ὄρασις Αἰγύπτου«, überhaupt von den LXX aus leicht begreiflichen Gründen mit einer ganzen Anzahl spezifisch ägyptischer und zwar im Verhältnisse zur Vorlage modern-ägyptischer Lokaltöne versehen worden ist, eine Beobachtung, die ja auch bei anderen Stellen des A. T., die sich mit ägyptischen Verhältnissen befassen, gemacht werden kann.

#### ὄνομα.

Zu der charakteristischen »biblischen« Fügung εἰς τὸ ὄνομα τινος,<sup>3</sup> wie schon zum Gebrauche von ὄνομα bei den LXX etc. verdient die höchste Beachtung der in den Papyri mehrere Male vorkommende Ausdruck ἐντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα: *Pap. Flind. Petr. II II 1*<sup>4</sup> (260/259 v. Chr.), *Pap. Flind. Petr. II XXEE*<sup>5</sup> (241 v. Chr.), vergl. eventuell *Pap. Flind. Petr. II XLVII*<sup>6</sup> (191 v. Chr.)

<sup>1</sup> Vergl. SCHLEUSNER, *Nov. Thes. s. v.*

<sup>2</sup> So auch TISCHENDORF<sup>6</sup> (1880) und SWETE (1894).

<sup>3</sup> Stellen bei CREMER<sup>1</sup> 676 f.

<sup>4</sup> MAHAFFY II [2].

<sup>5</sup> MAHAFFY II [32].

<sup>6</sup> MAHAFFY II [154].

ΜΑΗΑΦΥ<sup>1</sup> erklärt die Fügung als eine seither nicht bekannte »Formel«. Das wiederholte Vorkommen derselben in Klageschriften legt allerdings die Vermutung nahe, dass sie einen technischen Sinn gehabt haben muss. Von ἔντευξις ist das ja sicher.<sup>2</sup> Eine ἔντευξις εἰς τὸ τοῦ βασιλέως ὄνομα wird gewesen sein eine Immediateingabe, eine Petition an des Königs Majestät<sup>3</sup>; der *Name* des Königs ist der Inbegriff dessen, was der Herrscher ist. Wir sehen, wie nahe dieser Begriff des ὄνομα sich mit dem des alttestamentlichen ׀ֶשׁ berührt, und wie bequem es für die ägyptischen Übersetzer war das gehaltvolle Wort des heiligen Textes einfach wörtlich wiedergeben zu können.

Die eigenartige Färbung, welche ὄνομα in den altchristlichen Schriften oft hat, ist wohl stark von den LXX beeinflusst, aber diese haben die Farbe nicht erst dem Hebräischen entnommen, sondern brachten sie mit aus dem höfischen, officiellen Wortschatze ihrer Umgebung. Aber auch der kleinasiatische Sprachgebrauch bot der altchristlichen solennen Formel εἰς τὸ ὄνομα mit nachfolgendem Genetiv von *Gott*, *Christus* u. a. einen Anknüpfungspunkt. In der Inschrift von Mylasa in Karien WADDINGTON III 2 No. 416 = CIG II No. 2693e aus der frühesten Kaiserzeit<sup>4</sup> heisst es γενομένης δὲ τῆς ὠνής τῶν προγεγραμμένων τοῖς κτηματώναϊς εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα.<sup>5</sup> Das hat den Sinn *nachdem der Kauf der vorhergenannten Objekte mit den κτηματώναϊς εἰς τὸ τοῦ θεοῦ* [des Zeus] ὄνομα

<sup>1</sup> II [32].

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 117 f.

<sup>3</sup> Die synonyme Verbindung ἔντευξιν ἀποδιδόναι resp. ἐπιδιδόναι τῷ βασιλεῖ findet sich in den Papyri des 2. Jahrh. v. Chr. häufig (KENYON S. 9, 41 und 10, 11, 17, 28).

<sup>4</sup> Sie ist zwar nicht datiert, aber ihre Verwandtschaft mit einer grossen Reihe ähnlicher Dekrete aus Mylasa (WADDINGTON III 2 No. 403 — 415), von denen No. 409 nicht lange nach 76 v. Chr. abgefasst sein kann, gibt doch einen Anhaltspunkt; die oben gegebene Datierung scheint mir eher zu spät als zu früh zu sein.

<sup>5</sup> Genau dieselbe Formel steht in der ebenfalls aus Mylasa stammenden Inschrift CIG II No. 2694b, wo ebenso wie CIG II No. 2693e die Lesung von ΒΟΕΚΗ τοῖς κτημάτων δις εἰς τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα durch die von WADDINGTON gegebene zu korrigieren ist.



abgeschlossen worden war. Zu dem nur inschriftlich zu belegenden *κτηματώνης* bemerkt WADDINGTON<sup>1</sup> folgendes: das Wort bedeutet den *Käufer einer Sache*; aber in unserem Zusammenhange ist die betreffende Persönlichkeit nur der ideale Käufer in Stellvertretung des wirklichen Käufers, der Gottheit; der *κτηματώνης εἰς τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα* ist der *fidéicommissaire du domaine sacré*. Die Stelle scheint mir von hoher Wichtigkeit zu sein, da sie genau denselben Begriff des Wortes *ὄνομα* voraussetzt, der in den solennen religiösen Wendungen vorliegt. Wie in der Inschrift *kaufen in den Namen Gottes hinein* bedeutet *kaufen*, so dass die betreffende Sache Gott gehört, so liegt auch z. B. den Ausdrücken *taufen in den Namen des Herrn hinein* und *glauben in den Namen des Sohnes Gottes hinein* die Vorstellung zu Grunde, dass die Taufe oder der Glaube die *Zugehörigkeit* zu Gott oder dem Sohne Gottes konstituiert.

Dass der Ausdruck *ποιεῖν τι ἐν ὀνόματι τινος* in der Profanrätigkeit deshalb fehle, weil derselben eine solche Wertung des *Namens* fremd sei<sup>2</sup>, möchte ich demnach bezweifeln. Wir haben hier vielmehr wohl nur mit dem Zufalle zu rechnen; bei dem nachgewiesenen Gebrauche von *ὄνομα* in der feierlichen Sprache des Hofes und des Kultus könnte sehr wohl eines Tages auch die Wendung *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ βασιλέως* oder *τοῦ Θεοῦ* in Ägypten oder Kleinasien auftauchen.

Für die Bedeutungsgeschichte der religiösen Begriffe der ältesten Christen ist unser Fall lehrreich. Er zeigt, wie sehr man sich zu hüten hat, ohne weiteres eine »Abhängigkeit« vom griechischen Alten Testament oder gar einen Semitismus zu behaupten, wenn sich z. B. ein kleinasiatischer Christ in eigenartigen Wendungen bewegt, die auch in seiner Bibel vorkommen.

#### ὁψώνιον.

Nicht erst bei Polybius<sup>3</sup>, sondern schon *Pap. Flind. Petr. II XIII 7<sup>4</sup> u. 17<sup>5</sup>* (258—253 v. Chr.); *Pap. Flind. Petr. II*

<sup>1</sup> Zu No. 338 S. 104.

<sup>2</sup> CREMER<sup>7</sup> 678.

<sup>3</sup> *Clavis*<sup>3</sup> 328.

<sup>4</sup> MAHAFFY II [38].

<sup>5</sup> MAHAFFY II [42].

XXXIII a<sup>1</sup> (Ptolemäerzeit) steht τὰ ὀψώνια. An allen drei Stellen nicht *Sold* der Soldaten, sondern allgemein *Lohn*; ebenso *Pap. Lond.* XLV<sup>2</sup> (160/159 v. Chr.), XV<sup>3</sup> (131/130 v. Chr.), *Pap. Par.* 62<sup>4</sup> (Ptolemäerzeit). Inschriftlich ist das Wort seit 278 v. Chr. nachweisbar.<sup>5</sup>

παράδεισος.

Ähnlich wie ἀγγαρεύω ist das Wort, seines ursprünglichen technischen Sinnes entkleidet, in einer allgemeineren Bedeutung geläufig geworden. Es steht für *Garten* überhaupt schon *Pap. Flind. Petr.* II XLVI b<sup>6</sup> (200 v. Chr.), vergl. XXII<sup>7</sup>, XXX c<sup>8</sup>, XXXIX i<sup>9</sup> (sämtlich aus der Ptolemäerzeit)<sup>10</sup>, ebenso die Inschrift von Pergamon bei Waddington III 2 No. 1720 b (nicht datiert). Bei den LXX häufig, stets für *Garten* (darunter an den drei Stellen Neh. 2<sub>8</sub>, Eccles. 2<sub>5</sub>, Cant. 4<sub>13</sub> Auflösung von פְּרִיָה<sup>11</sup>), ebenso öfter Sap. Sir. und Sus., Josephus u. a. Natürlich ist auch LXX Gen. 2<sub>8</sub> π. παράδεισος *Garten*, nicht *Paradies*. Für diese neue technische Bedeutung<sup>12</sup> ist wohl Paulus 2 Cor. 12<sub>4</sub> der erste Zeuge, dann Luc. 23<sub>43</sub> und Apoc. Joh. 2<sub>7</sub>; 4 Esra 7<sub>53</sub>, 8<sub>52</sub>.

παρεπίδημος.

Bei den LXX Gen. 23<sub>4</sub> u. Ps. 38 [39]<sub>13</sub> Übersetzung von הוֹשָׁב; von hier aus wohl gebraucht 1 Pe. 1<sub>1</sub>, 2<sub>11</sub>, Hebr. 11<sub>13</sub>; belegt

<sup>1</sup> MAHAFFY II [113].

<sup>2</sup> KENYON 36.

<sup>3</sup> KENYON 55 u. 56.

<sup>4</sup> *Notices* XVIII 2 S. 357.

<sup>5</sup> Belege bei GUIL. SCHMIDT, *De Flav. Ios. eloc.*, FLECK. Jbb. Suppl. XX (1894) 511 u. 531.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [150].

<sup>7</sup> MAHAFFY II [68].

<sup>8</sup> MAHAFFY II [104].

<sup>9</sup> MAHAFFY II [134].

<sup>10</sup> Vergl. auch *Pap. Lond.* CXXXI, 78/79 n. Chr., (KENYON 172).

<sup>11</sup> Noch die Mischna gebraucht פְּרִיָה nur vom *Park* im natürlichen Sinne (SCHÜRER II 464).

<sup>12</sup> Vergl. G. HEINRICI, Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklärt, Berlin 1887, 494.

nur<sup>1</sup> aus Polybius und Athenäus. Es wird aber schon gebraucht in dem Testamente eines Aphrodisios von Heraklea *Pap. Flind. Petr. I XIX*<sup>2</sup> (225 v. Chr.), der sich u. a. als *παρεπίδημος* bezeichnet. MAHAFFY<sup>3</sup> bemerkt dazu: »in the description of the testator we find another new class, *παρεπίδημος*, a sojourner, so that even such persons had a right to bequeath their property.« Von noch grösserem Interesse ist die Stelle eines Testamentes von 238/237 v. Chr.,<sup>4</sup> welches einen jüdischen *παρεπίδημος* im Faijûm<sup>5</sup> nennt: Ἀπολλώνιον [*παρεπ*]ίδημον<sup>6</sup> ὃς καὶ συρισὶ Ἰωνάθας<sup>7</sup> [*καλεῖται*].

Das Verbum *παρεπιδημέω* z. B. *Pap. Flind. Petr. II XIII 19*<sup>8</sup> (258—253 v. Chr.).

παστοφόριον.

Die LXX gebrauchen das Wort fast an allen den verhältnismässig zahlreichen Stellen, die Apokryphen und Josephus<sup>9</sup> stets von *Seitengemächern des Tempels*. STURZ<sup>10</sup> hatte es dem ägyptischen Dialekte zugewiesen. Seine Vermutung wird durch die Papyri bestätigt. In den vielen das Serapeum<sup>11</sup> bei Memphis betreffenden Urkunden wird *παστοφόριον* im technischen Sinne gebraucht vom Serapeum selbst oder von *Zellen* im Serapeum<sup>12</sup>: *Pap. Par. 11*<sup>13</sup> (157 v. Chr.), *40*<sup>14</sup> (156 v. Chr.),

<sup>1</sup> *Clavis* 3 339.

<sup>2</sup> MAHAFFY I [54].

<sup>3</sup> I [55].

<sup>4</sup> MAHAFFY II 23.

<sup>5</sup> Über Juden im Faijûm vergl. MAHAFFY I 43 f., II [14].

<sup>6</sup> Die Ergänzung ist nicht zu bezweifeln.

<sup>7</sup> Ἀπολλώνιος ist eine Art von Übersetzung des Namens Ἰωνάθας.

<sup>8</sup> MAHAFFY II [45]. Inschriftlich ist das Wort oft zu belegen, Nachweise z. B. bei LETRONNE, *Recueil* I 340; DITTENBERGER, *Sylloge* No. 246<sup>30</sup> und 267<sup>5</sup>.

<sup>9</sup> Näheres bei GUIL. SCHMIDT, *De Flav. Ios. eloc.*, FLECK. Jbb. Suppl. XX (1894) 511 f. Dasselbst auch Verweis auf CIG II No. 2297.

<sup>10</sup> *De dialecto Macedonica et Alexandrina* 110 f.

<sup>11</sup> Vergl. oben S. 137.

<sup>12</sup> Vergl. LUMBROSO, *Recherches* 266 f.

<sup>13</sup> *Notices* XVIII 2 S. 207.

<sup>14</sup> *Notices* XVIII 2 S. 305.

ebenso in den gleichzeitigen Urkunden *Pap. Par.* 41<sup>1</sup> und 37<sup>2</sup>, an der letzteren Stelle von dem Ἀσταρτιεῖον, welches als ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ befindlich bezeichnet wird.<sup>3</sup> Die LXX haben also in sehr glücklicher Weise den allgemeinen Ausdruck ἡΨῶν da, wo er ein *Gemach des Tempels* bezeichnet, durch einen ihnen geläufigen technischen Terminus wiedergegeben. Derselbe ist auch 1 Paral. 9<sub>33</sub> u. 2 Esr. [hebr. Esr.] 8<sub>29</sub> von mehreren Codices erhalten.<sup>4</sup>

περιδέξιον.

LXX Num. 31<sub>50</sub>, Exod. 35<sub>22</sub> und Jes. 3<sub>20</sub>, an den beiden letzten Stellen ohne hebräische Vorlage, für *Armband*. Zu belegen durch *Pap. Flind. Petr.* I XII<sup>5</sup> (238-237 v. Chr.). Die dort gegebene Aufzählung von Schmuckgegenständen berührt sich mit Exod. 35<sub>22</sub> und besonders mit Jes. 3<sub>20</sub>; an der letzteren Stelle folgen die auch in der ersteren genannten ἐνώτια<sup>6</sup> auf die περιδέξια, ebenso im Papyrus. Da an beiden LXX-Stellen die Vorlage ein entsprechendes Wort nicht hat, so ist der Zusatz vielleicht auf eine gebräuchliche Zusammennennung der zwei Schmucksachen zurückzuführen.

περίστασις.

2 Macc. 4<sub>16</sub>, Symmachus Ps. 33 [34]<sub>5</sub><sup>7</sup> (LXX haben dort ἁλιψίς resp. παροιμία) im übelen Sinne für *Not*, nicht erst bei Polybius, sondern schon *Pap. Lond.* XLII<sup>8</sup> (172 v. Chr.), vergl.

<sup>1</sup> *Notices* XVIII 2 S. 306.

<sup>2</sup> *Notices* XVIII 2 S. 297.

<sup>3</sup> Vergl. BRUNET DE PRESLE ebenda und LUMBROSO, *Recherches* 266.

<sup>4</sup> FIELD I 712 u. 767. Es sind diejenigen, aus denen DE LAGARDE den Lucianus konstituiert; seine Accentuation 1 Paral. 9<sub>33</sub> παστοφοριῶν ist nicht richtig.

<sup>5</sup> Bessere Lesung als bei MAHAFFY I [37] siehe MAHAFFY II 22.

<sup>6</sup> Der Papyrus schreibt ἐνωῖδια; das ist auch die durch eine Menge von Inschriften seit 398 v. Chr. zu belegende attische Orthographie, MEISTERHANS<sup>2</sup> 51 und 61. Es ist mir unwahrscheinlich, dass die LXX ἐνώτιον sollten geschrieben haben: man wird in die Texte getrost ἐνώδιον setzen dürfen.

<sup>7</sup> FIELD II 139.

<sup>8</sup> KENYON 30.

die Inschrift von Pergamon No. 245 A<sup>1</sup> (vor 133 v. Chr.) und die Inschrift von Sestos (ca. 120 v. Chr.) Zeile 25.<sup>2</sup>

περιτέμνω.

Die LXX gebrauchen *περιτέμνω* stets im technischen Sinne von dem sakralen Akte der *Beschneidung*; diese technische Bedeutung liegt auch Stellen zu Grunde, wo von *Beschneidung* in bildlicher Weise geredet wird, Deut. 10<sub>16</sub> und Jer. 44. In einem anderen Sinne wird das Wort von den LXX niemals verwandt. Die gewöhnliche Vorlage לרמ kommt zwar öfter in nichttechnischer Bedeutung vor, aber dann wählen die Übersetzer stets ein anderes Wort: Ps. 57 [58]<sub>8</sub> ἀσθενέω für *abgehauen sein*<sup>3</sup>, Ps. 117 [118]<sub>10, 11, 12</sub> ἀμύνομαι für das *Zerhauen* (?) der Feinde, Ps. 89 [90]<sub>6</sub> ἀποπίπτω vom Grase für *abgehauen werden*.<sup>4</sup> Sogar an einer Stelle, wo לרמ *beschneiden* bildlich steht, Deut. 30<sub>6</sub>, verschmähen sie *περιτέμνω* und übersetzen *περικαθαρίζω*.<sup>5</sup> Für ihren streng eingehaltenen Sprachgebrauch ist besonders instruktiv die Textgeschichte von Ez. 16<sub>4</sub>. Der Vorlage (nach unserem hebräischen Texte) *deine Nabelschnur wurde nicht abgeschnitten* entspricht bei den LXX nach dem landläufigen Texte οὐκ ἔδησας τοὺς μαστοὺς σου, »eine ganz tolle Übersetzung, welche aber schon um ihrer absoluten Sinnlosigkeit willen gewiss alte Überlieferung ist.«<sup>6</sup> So toll ist die »Übersetzung« nicht, wenn man mit dem Alexandrinus und dem Marchalianus<sup>7</sup> ἔδησαν<sup>8</sup> liest, welche Lesart

<sup>1</sup> FRÄNKEL S. 140.

<sup>2</sup> W. JERUSALEM, Die Inschrift von Sestos und Polybios, Wiener Studien I (1879) 34, vergl. 50 f., wo auch die Nachweise aus Polybios gegeben sind.

<sup>3</sup> Das Verhältnis der Übersetzung zu der (korrupten) Vorlage ist mir nicht klar.

<sup>4</sup> Wenn die Vorlage nicht von לרמ abzuleiten ist; vergl. Job 14<sub>2</sub>, die wo die LXX ἐκπίπτω übersetzen.

<sup>5</sup> Vergl. Lev. [so ist statt *Luc.* bei CREMER<sup>7</sup> 886 zu lesen] 19<sub>23</sub>.

<sup>6</sup> CORNILL, Das Buch des Propheten Ezechiel 258.

<sup>7</sup> Über diesen Codex vergl. CORNILL 15.

<sup>8</sup> Das wäre zu übersetzen *man band*.

durch des Origenes<sup>1</sup> Bemerkung, die LXX hätten *non alligaverunt ubera tua* übersetzt, »*sensum magis eloquii exponentes quam verbum de verbo exprimentes*«, gestützt wird. Der Grieche hätte hier dann unter den verschiedenen Einzelheiten der dem hilflosen neugeborenen Mädchen zu erweisenden Pflege anstelle der von dem Hebräer geschilderten Procedur eine andere gesetzt, die etwa mit dem nachher folgenden *ἐν σπαργάνοις σπαργανωθήναι* auf einer Stufe steht.<sup>2</sup> Vielleicht hat er indessen einen anderen Text vor sich gehabt. Jedenfalls ist die Übersetzung einiger Codices<sup>3</sup> *οὐκ ἐτμήθη ὁ ὀμφαλός σου* späte Korrektur des LXX-Textes nach dem jetzigen hebräischen Texte; andere Codices schreiben *οὐκ ἔδησαν τοὺς μαστούς σου* und fügen die Korrektur *οὐκ ἐτμήθη ὁ ὀμφαλός σου* hinzu, wieder andere schreiben ebenso, ersetzen aber das *ἐτμήθη* durch ein dem LXX-Gebrauche völlig widersprechendes *περιετμήθη*, wovor sich noch des Hieronymus *non ligaverunt mamillas tuas et umbilicus tuus non est praecisus*<sup>4</sup> hütet. Auf diese späte Korrektur geht die Meinung<sup>5</sup> zurück, die LXX gebrauchten als Objekt zu *περιτέμνειν* einmal auch *τὸν ὀμφαλόν*. Das ist nicht richtig. Man kann hier wirklich einmal von einem Sprachgebrauche der Übersetzer reden, *περιτέμνω* hat bei ihnen stets sakrale Bedeutung.<sup>6</sup>

Den durch *περιτέμνω* wiedergegebenen Verben *הִסִיר*, *כָּרַח* und *כָּרַח* gegenüber bedeutet das griechische Wort zweifellos

<sup>1</sup> FIELD II 803.

<sup>2</sup> Die von zwei späten Minuskelhandschriften gebotene Lesart *οὐκ ἔδεισαν*, aus der CORNILL als ursprüngliche Schreibung der LXX *οὐκ ἔδεισας* (als auf falscher Analogiebildung beruhende 2. pers. sing. imperf.) verbessert, scheint mir innergriechische Korrektur des unverstandenen *ἔδησαν* zu sein.

<sup>3</sup> FIELD II 803, wo überhaupt der im folgenden benutzte Apparat besprochen ist.

<sup>4</sup> Müsste *circumcisis* heißen, wenn Hieronymus *περιετμήθη* voraussetzte.

<sup>5</sup> CREMER<sup>7</sup> 886. Die Bemerkung scheint zurückzugehen auf die irreführende Angabe von TROMM.

<sup>6</sup> Ebenso *περιτομή*, nur Gen. 17<sub>12</sub> und Exod. 4<sub>26</sub> vorkommend. Jer. 11<sub>16</sub> ist es nur durch ein Missverständnis der Vorlage nebeneingekommen, vergl. CREMER<sup>7</sup> 887.

eine Begriffsnüancierung; in keinem der drei Wörter ist die Nüance, die in dem *περί* liegt, enthalten. Die Wahl gerade dieses Kompositums erklärt sich daraus, dass es den LXX als technischer Ausdruck für einen der alttestamentlichen *Beschneidung* ähnlichen ägyptischen Gebrauch aus ihrer Umgebung geläufig war. »Die Ägypter hatten die Beschneidung sicher schon im 16. Jahrhundert v. Chr., wahrscheinlich noch viel früher.«<sup>1</sup> Ist nun auch nicht sicher auszumachen, ob die Israeliten die Sache von den Ägyptern erhalten haben, so ist doch höchst wahrscheinlich, dass die griechischen Juden das technische Wort den Ägyptern<sup>2</sup> verdanken. Schon Herodot II 36 und 104 bezeugt es; er berichtet, dass die Ägypter *περιτάμνονται τὰ αἰδοῖα*. Aber auch direkt ägyptische Zeugnisse belegen den Ausdruck: *Pap. Lond. XXIV*<sup>3</sup> (163 v. Chr.) *ὡς ἔθος ἐστὶ τοῖς Αἰγυπτίοις περιτέμνεσθαι*, und noch *Pap. Berol. 7820*<sup>4</sup> (14. Januar 171 n. Chr., Faijûm) redet mehrere Male von dem *περιτμηθῆναι* eines Knaben *κατὰ τὸ ἔθος*.

Gehört somit *περιτέμνω* zu den von den LXX übernommenen Wörtern, so dürfte doch die Vermutung<sup>5</sup>, ihr häufiges *ἀπερίτμητος* *unbeschnitten* = *לְרַץ* sei erst von den Juden Alexandrias geprägt worden, eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich haben. Wenigstens wird in dem zuletzt citierten Berliner Papyrus der noch nicht beschnittene Knabe zweimal als *ἄσημος*<sup>6</sup> bezeichnet. Das Aktenstück scheint sich hier in festen Wendungen zu bewegen. Vielleicht war *ἄσημος* der technische Ausdruck für *unbeschnitten* bei den griechischen Ägyptern; das deutlichere und zugleich derbere *ἀπερίτμητος*

<sup>1</sup> J. BENZINGER, Hebräische Archäologie, Freib. i. B. u. Leipzig 1894, 154.

<sup>2</sup> Wie die griechischen Ägypter dazu kamen das Kompositum mit *περί* zu wählen, weiss ich nicht. Ob das entsprechende ägyptische Wort sie dazu aufforderte? Oder haben sie selbständig dadurch den anatomischen Vorgang illustriert?

<sup>3</sup> KENYON 32, vergl. 33.

<sup>4</sup> BU XI S. 337 f. No. 347.

<sup>5</sup> CREMER<sup>7</sup> 887.

<sup>6</sup> Und die Beschneidung als *σημεῖον*; vergl. dazu LXX Gen. 17<sup>11</sup> und Rom. 4<sup>11</sup>.

entsprach eher der Geringschätzung, mit der die griechischen Juden an die *Unbeschnittenen* dachten.

πηχυσ.

Der kontrahierte Genitiv *πηχῶν*<sup>1</sup> LXX 1 Reg. 7<sup>2</sup> (Cod. A),<sup>38</sup> (Cod. A), Esth. 5<sup>14</sup>, 7<sup>9</sup>, Ez. 40<sup>7</sup>, 41<sup>22</sup>; Joh. 21<sup>8</sup>, Apoc. Joh. 21<sup>17</sup> ist völlig unbedenklich. Er steht bereits *Pap. Flind. Petr.* II XLI<sup>2</sup> (Ptolemäerzeit) zweimal; Josephus gebraucht ähnlich wie die LXX *πήχεων* und *πηχῶν* nebeneinander.<sup>3</sup>

ποτισμός.

Aquila Prov. 3<sup>8</sup><sup>4</sup> *Bewässerung*, zu belegen durch *Pap. Flind. Petr.* II IX 4<sup>5</sup> (240 v. Chr.).

πράκτωρ.

LXX Jes. 3<sup>12</sup> für *זָבִי* *Zwingherr*. In den Papyri häufig als Beamtenbezeichnung, der *πράκτωρ*<sup>6</sup> scheint *the public accountant*<sup>7</sup> gewesen zu sein: *Pap. Flind. Petr.* II XIII 17<sup>8</sup> (258—253 v. Chr.) und mehrere andere, undatierte Papyri der Ptolemäerzeit bei MAHAFFY II.<sup>9</sup>

Luc. 12<sup>58</sup> hat das Wort wohl auch technische Bedeutung, bezeichnet aber nicht einen Finanzbeamten, sondern einen niederen *Gerichtsdienner*.

Symmachus Ps. 108 [109]<sub>11</sub><sup>10</sup> für *הַשִּׁבְיָה* *Gläubiger*.

<sup>1</sup> WINER-SCHMIEDEL § 9, 6 (S. 88).

<sup>2</sup> MAHAFFY II [137].

<sup>3</sup> GUIL. SCHMIDT, *De Flav. Ios. eloc.*, FLECK. Jbb. Suppl. XX (1894) 498.

<sup>4</sup> FIELD II 315.

<sup>5</sup> MAHAFFY II [24].

<sup>6</sup> Über die *πράκτορες* in Athen vergl. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen* I, Berlin 1893, 196.

<sup>7</sup> MAHAFFY II [42].

<sup>8</sup> Ebenda.

<sup>9</sup> Näheres noch bei E. REVILLOUT, *Le Papyrus grec 13 de Turin* in der *Revue égyptologique* II (1881—1882) 140 f.

<sup>10</sup> FIELD II 265.



πρεσβύτερος.

Die LXX übersetzen 𐤀𐤓𐤁 *Greis* sowohl mit *πρεσβύτης* als auch mit *πρεσβύτερος*. Die natürlichste Übersetzung war *πρεσβύτης*, die Anwendung des komparativischen *πρεσβύτερος* muss einen besonderen Grund gehabt haben. *πρεσβύτερος* steht gewöhnlich da, wo die Übersetzer das 𐤀𐤓𐤁 der Vorlage als Bezeichnung eines Amtes aufgefasst zu haben scheinen. Dass sie hier nun von den *Älteren*, nicht von den *Alten* reden, erklärt sich daraus, dass sie *πρεσβύτερος* in Ägypten bereits als *terminus technicus* für den Träger eines Gemeindeamtes vorfanden. So wird *Pap. Lugd. A 35 f.*<sup>1</sup> (Ptolemäerzeit) *ὁ πρεσβύτερος τῆς κώμης* genannt, sicher eine Amtsbezeichnung, wenn auch über das Wesen dieses Amtes wegen der Verstümmelung einer anderen Stelle desselben Papyrus (Zeile 17-23) hier nichts Näheres ermittelt werden kann.<sup>2</sup> Auch *Pap. Flind. Petr. II IV 613*<sup>3</sup> (255-254 v. Chr.) scheint mir *οἱ πρεσβύτεροι* Amtsbezeichnung zu sein, vergl. auch *Pap. Flind. Petr. II XXXIX a 3 u. 14.*<sup>4</sup> Ebenso werden noch in dem Dekrete der Priester zu Diospolis zu Ehren des Callimachus<sup>5</sup> (ca. 40 v. Chr.) die *πρεσβύτεροι* neben den *ἱερεῖς τοῦ μεγίστου θεοῦ Ἀμμωνίου* genannt. Eine Umschreibung des Titels *πρεσβύτεροι* haben wir *Pap. Taur. 860 f.*<sup>6</sup> (Ende des 2. Jahrh. v. Chr.), wo einem gewissen Erius das Prädikat *τὸ πρεσβεῖον ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν τῇ κώμῃ κατοικοῦντας* beigelegt wird. Noch im 2. Jahrhundert n. Chr. finden sich *οἱ πρεσβύτεροι* als ägyptische Dorfbehörde, innerhalb deren ein Kolleg von drei Männern, *οἱ τρεῖς*, eine besondere Stellung gehabt zu haben scheint.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> LEEMANS I 3.

<sup>2</sup> LEEMANS I 3 unten.

<sup>3</sup> MAHAFFY II [10].

<sup>4</sup> MAHAFFY II [125].

<sup>5</sup> CIG III No. 4717; vergl. dazu, wie überhaupt zu dem Titel *πρεσβύτεροι* LUMBROSO, *Recherches* 259.

<sup>6</sup> A. PEYRON II 46.

<sup>7</sup> U. WILCKEN, *Observationes ad historiam Aegypti provinciae Romanae depromptae e papyris Graecis Berolinensibus ineditis*, Berol. 1885, 29 f.

Die alexandrinischen Übersetzer haben also auch hier einen ihrer Umgebung geläufigen technischen Ausdruck verwandt.

Man wird die »neutestamentlichen« d. h. altchristlichen Stellen, an denen *πρεσβύτεροι* als Amtsbezeichnung vorkommt, nicht unbesehen auf den »Septuagintasprachgebrauch«, der thatsächlich ein alexandrinischer ist, zurückführen dürfen. Zwar in den Fällen, wo der Ausdruck zur Bezeichnung jüdischer Stadtbehörden<sup>1</sup> und des Synedriums<sup>2</sup> gebraucht wird, ist die Vermutung berechtigt, dass er sich aus der griechischen Bibel her bei den griechischen Juden<sup>3</sup> eingebürgert hatte, und dass es für christliche Übersetzer des Begriffes *die Alten* nahelag ihn durch das geläufige Wort *οἱ πρεσβύτεροι* wiederzugeben. Aber deshalb ist dieses technische Wort nicht eine Eigentümlichkeit des jüdischen Sprachgebrauches. Wie der jüdische Gebrauch auf Ägypten zurückgeht, so ist auch möglich, dass die kleinasiatischen Christengemeinschaften, die ihre Vorsteher *πρεσβύτεροι* nannten, das Wort nicht erst durch Vermittelung des Judentums erhalten, sondern ihrer Umgebung entnommen haben.<sup>4</sup> Die kleinasiatischen Inschriften ergeben mit Sicherheit, dass *πρεσβύτεροι* an den verschiedensten Orten der technische Ausdruck für die Mitglieder einer Körperschaft<sup>5</sup> gewesen ist: in Chios CIG II No. 2220 und 2221 (erstes Jahrh. v. Chr.<sup>6</sup>),

<sup>1</sup> SCHÜRER II 132 ff.

<sup>2</sup> SCHÜRER II 144 ff.

<sup>3</sup> Vergl. den Gebrauch des Wortes *πρεσβύτεροι* in den Apokryphen und bei Josephus.

<sup>4</sup> In jedem Falle ist es nicht richtig, mit CREMER<sup>7</sup> 816 das Wort *ἐπίσκοπος* als die »griechisch gefärbte Bezeichnung« dem Ausdrücke *πρεσβύτεροι* (doch wohl als dem jüdisch gefärbten) gegenüberzustellen. Bevor die Juden von *πρεσβύτεροι* redeten, war das Wort ein technischer Ausdruck bei den ägyptischen Griechen, und ebenso ist es in Kleinasien für die Kaiserzeit an den verschiedensten Orten im griechischen Sprachgebrauche nachweisbar.

<sup>5</sup> Der Hinweis auf die kleinasiatischen *πρεσβύτεροι* hat hier natürlich nur einen sprachgeschichtlichen Zweck: die Frage nach dem Wesen des Presbyter-»Amtes« berühre ich damit nicht; es kann sich individuell ausgebildet haben, mag der Name herkommen woher er will.

<sup>6</sup> Beide Inschriften sind gleichzeitig mit der ins erste Jahrh. v. Chr. zu setzenden No. 2214.

an beiden Stellen wird das Kolleg der *πρεσβύτεροι* auch *τὸ πρεσβυτικόν* genannt; in Kos CIG II No. 2508 = PATON u. Hicks No. 119 (Kaiserzeit<sup>1</sup>); in Philadelphia in Lydien CIG II No. 3417 (Kaiserzeit), das hier erwähnte *συνέδριον τῶν πρεσβυτέρων*<sup>2</sup> wird vorher auch *γερουσία* genannt. »Seit Anfang der Kaiserzeit ist auf einigen Inseln und in vielen Städten Kleinasiens neben der Bule eine Gerusia nachweisbar, welche die Rechte einer Corporation besitzt und wie es scheint gewöhnlich aus Buleuten besteht, die in sie abgeordnet werden. Ihre Mitglieder heissen *γέροντες*, *γερουσιασταί*, *πρεσβύτεροι*, *γεραιοί*. Sie haben einen Vorsitzenden (*ἄρχων*, *προστάτης*, *προηγούμενος*), einen Schreiber, eine eigene Casse, ein eigenes Versammlungslocal (*γεροντικόν*, *γερουσία*) und eine Palaistra.«<sup>3</sup>

πρόθεσις.

Die LXX übersetzen den von Luther durch *Schaubrot* wiedergegebenen technischen Ausdruck *Brot des Angesichtes* (auch *Schichtbrot* und *beständiges Brot* genannt) 1 Sam. 21<sup>6</sup> und Neh. 10<sup>33</sup> durch *οἱ ἄρτοι τοῦ προσώπου* und Exod. 25<sup>30</sup> durch *οἱ ἄρτοι οἱ ἐνώπιοι*, die gewöhnliche Übersetzung aber ist *οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως*. Man erklärt hier *πρόθεσις* gewöhnlich als *Ausstellung*, nämlich des Brotes vor Gott. Ich lasse dahingestellt, ob diese Erklärung richtig ist; jedenfalls ist zu fragen, wie die LXX zu dieser freien Übersetzung kommen, während doch an den drei anderen Stellen die Vorlage wörtlich nachgeahmt ist. Es scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein, dass sie beeinflusst sind durch die Erinnerung an eine kultische Sitte ihrer Umgebung: »*Au culte se rattachaient des institutions philanthropiques telle que la suivante: Le médecin Dioclès cité par Athénée (3, 110), nous apprend qu'il y avait une πρόθεσις<sup>sic</sup> de pains périodique à Alexandrie, dans le temple de Saturne (Ἀλεξανδρεῖς τῷ Κρόνῳ ἀγιεροῦντες προτιθέασιν ἐσθίειν τῷ βουλομένῳ ἐν τῷ τοῦ Κρόνου ἱερῷ).*

<sup>1</sup> Nach PATON u. HICKS S. 148 möglicher Weise näher in die Zeit des Claudius zu setzen.

<sup>2</sup> Vergl. die Angaben von SCHÜRER II 147 f. Anm. 461.

<sup>3</sup> O. BENNDORF u. G. NIEMANN, Reisen in Lykien und Karien, Wien 1884, 72.

*Cette πρόθεσις τῶν ἄρτων se retrouve dans un papyrus du Louvre (60 bis).*«<sup>1</sup> Der Ausdruck *πρόθεσις ἄρτων* steht auch LXX 2 Paral. 13<sup>11</sup>, vergl. 2 Macc. 10<sup>3</sup>.

πυροράκης.

Seither nur bekannt aus LXX Gen. 25<sup>25</sup>, 1 Sam. 16<sup>12</sup>, 17<sup>42</sup> für *rötlich*; zu belegen durch *Pap. Flind. Petr.* I XVI 1<sup>12</sup> (237 v. Chr.), XXI<sup>3</sup> (237 v. Chr.), eventuell auch XIV<sup>4</sup> (237 v. Chr.).

σιτομέτριον.

Luc. 12<sup>42</sup> für *portio frumenti*, nur hier nachgewiesen, aber zu belegen durch *Pap. Flind. Petr.* II XXXIII a<sup>5</sup> (Ptolemäerzeit). Vergl. *σιτομετρέω* LXX Gen. 47<sup>12</sup> (von Joseph in Ägypten).

σκενοφύλαξ.

Zuerst in der Recension des Lucianus<sup>6</sup> 1 Sam. 17<sup>22</sup>, wörtliche Übersetzung von *רַמְיָשׁ רִבְלִיָּה* *Trosswächter*.<sup>7</sup> Für die Vermutung, dass das Wort nicht erst als augenblickliche Bildung des Recensenten eingekommen, sondern ihm gut überliefert ist, spricht sein Vorkommen *Pap. Flind. Petr.* II XIII 10<sup>8</sup> (258—253 v. Chr.): *σκενοφυλάκιον* *Pap. Flind. Petr.* II Va<sup>9</sup> (vor 250 v. Chr.) *σκενοφύλακα* zu deuten.

<sup>1</sup> LUMBROSO, *Recherches* 280. Die Papyrusstelle, allerdings nicht ganz deutlich lesbar, *Notices* XVIII 2 S. 347. LUMBROSO rechtfertigt seine Lesung *Recherches* 23 Anm. 1.

<sup>2</sup> MAHAFFY I [47].

<sup>3</sup> MAHAFFY I [59].

<sup>4</sup> MAHAFFY I [43]. Die Stelle ist verstümmelt.

<sup>5</sup> MAHAFFY II [113]. Dort thut ein *οἰκονόμος* Rechnung von seinem Haushalt. Das in dieser Abrechnung vorkommende *σιτομετρια* scheint mir als Plural von *σιτομέτριον* gefasst werden zu müssen, nicht als Singular *σιτομετρία*. Die Stelle ist verstümmelt.

<sup>6</sup> Herausgeg. von DE LAGARDE, *Librorum V. T. canonicorum pars prior graece*, Göttingae 1883.

<sup>7</sup> Das blosse *φύλακος* unseres LXX-Textes ist von Origenes mit dem *asteriscus* versehen, FIELD I 516.

<sup>8</sup> MAHAFFY II [39].

<sup>9</sup> MAHAFFY II [16]. Zu *σκενοφυλάκιον* vergl. Suidas.

σπυρίς, σφυρίς.

Zu dem Marc. 8<sub>8</sub>, 20, Matth. 15<sub>37</sub>, 16<sub>10</sub>, Act. Ap. 9<sub>25</sub> gut überlieferten *σφυρίς* (Vulgäraspiration<sup>1</sup>) vergl. *σφυρίδα* Pap. Flind. Petr. II XVIII 2a<sup>2</sup> (246 v. Chr.), doch beachte man die Schreibung *σπυριδίου* Pap. Flind. Petr. Zd<sup>3</sup> (Ptolemäerzeit).

στάσις.

Die LXX übersetzen mit *στάσις* unter anderen Wörtern, deren Wiedergabe durch *στάσις* mehr oder weniger verständlich ist, *יְצִיב* Festung Nah. 3<sub>11</sub> und *סְחַמֵּל* Schemel 1 Paral. 28<sub>2</sub>, und Symmachus<sup>4</sup> gebraucht *στάσις* Jes. 6<sub>13</sub> für *רַב־צֶמֶד* Wurzelstock (*truncus*) oder Setzling.<sup>5</sup> Gewiss ein sehr auffallender Gebrauch des Wortes, der durch die sonderbare Bemerkung des alten SCHLEUSNER<sup>6</sup> zu der Nahumstelle »*στάσις est firmitas, consistentia, modus et via subsistendi ac resistendi*« kaum erklärt sein dürfte. Den drei durch *στάσις* übersetzten Wörtern gemeinsam ist der Begriff des Sicherhebens über den Boden, des Aufrechtstehens, und von hier aus ist die Vermutung berechtigt, dass den Übersetzern ein Gebrauch von *στάσις* ganz allgemein für jeden *aufrechtstehenden Gegenstand*<sup>7</sup> bekannt war.

Unsere Vermutung bestätigt sich durch Pap. Flind. Petr. II XIV 3<sup>8</sup> (Ptolemäerzeit?), wenn die Erklärung des an dieser allerdings sehr schwierigen Stelle vorkommenden *στάσεις* durch *erectio, buildings*<sup>9</sup> richtig ist. Deutlicher scheint mir dieser Gebrauch des Wortes zu sein in einer Inschrift aus Mylasa in Karien CIG II No. 2694a (Kaiserzeit?), wo BOECKH das von ihm ergänzte *στάσεις* durch *stabula* erklärt.

<sup>1</sup> WINER-SCHMIEDEL § 5, 27 e (S. 60).

<sup>2</sup> MAHAFFY II [59].

<sup>3</sup> MAHAFFY II 33.

<sup>4</sup> FIELD II 442.

<sup>5</sup> Bei den LXX fehlt diese Stelle, Aquila übersetzt *στήλωσις*, Theodotion *στήλωμα* (FIELD ebenda).

<sup>6</sup> *Novus Thesaurus* V (1821) 91.

<sup>7</sup> Vergl. unser *Stand* für *Marktbude*.

<sup>8</sup> MAHAFFY II [51].

<sup>9</sup> MAHAFFY II 30.

συγγενής.

In den alttestamentlichen Apokryphen findet sich nicht selten der Ausdruck *Verwandter* eines Königs. Er ist ebenso wie *Freund*<sup>1</sup> u. a. ein Hofitel, der aus dem persischen Sprachgebrauche in die Hofsprache Alexanders des Grossen übergegangen und von da aus bei den Diadochen sehr geläufig geworden ist. Man vergleiche für Ägypten die ausführlichen Nachweise bei LUMBROSO<sup>2</sup>, für Pergamon die Inschrift No. 248 Zeile 28 f. (135/134 v. Chr.).<sup>3</sup>

συνέχω.

Luc. 22<sup>63</sup> von den Schergen, die Jesus *verhaftet* hielten; in derselben Bedeutung *Pap. Flind. Petr.* II XX<sup>4</sup> (252 v. Chr.).

σῶμα.

Apoc. Joh. 18<sup>13</sup> steht *σώματα* für *Sklaven*. Schon früh wurde *σῶμα* für *Person* gebraucht, und so werden schon in der klassischen Gräcität die Sklaven *σώματα οἰκετικά* oder *δοῦλα* genannt.<sup>5</sup> Ohne einen solchen Zusatz steht *σῶμα* für *Sklave* erst LXX Gen. 34<sup>29</sup>, (36<sup>6</sup>), Tob. 10<sup>10</sup>, Bel et Draco 32, 2 Macc. 8<sup>11</sup>, Ep. Arist. (*ed.* M. SCHMIDT) p. 16<sup>29</sup>, bei Polybius und Späteren. Die griechischen Übersetzer des A. T. fanden den Gebrauch in Ägypten vor: die Papyri der Ptolemäerzeit bieten eine grosse Zahl von Belegen, vergl. namentlich *Pap. Flind. Petr.* II XXXIX.<sup>7</sup>

ὑποζύγιον.

An sehr vielen Stellen übersetzen die LXX רמלן *Esel* mit

<sup>1</sup> Vergl. unten *sub φίλος*.

<sup>2</sup> *Recherches* 189 f. — Auch die Inschrift von Delos vom 3. Jahrh. v. Chr. *Bull. de corr. hell.* III (1879) S. 470 kommt für Ägypten in Betracht: der dort genannte *Χρῦσερμος* ist *συγγενής βασιλέως Πτολεμαίου*.

<sup>3</sup> FRÄNKEL S. 166.

<sup>4</sup> MAHAFFY II [61].

<sup>5</sup> CH. A. LOBECK *ad Phryn.* (*Lips.* 1820) p. 378.

<sup>6</sup> Vergl. das alte Scholion zu der Stelle *σώματα τοὺς δούλους ἴσως λέγει* (FIELD I 52).

<sup>7</sup> MAHAFFY II [125] ff.

*ὑποζύγιον* (vergl. auch Theodotion Judic. 5<sub>10</sub>,<sup>1</sup> 19<sub>10</sub><sup>2</sup> [an beiden Stellen lesen auch der Alexandrinus und die Recension des Lucianus *ὑποζυγίων*], Symmachus Gen. 36<sub>24</sub><sup>3</sup>). Ebenso steht *ὑποζύγιον* für *Esel* Matth. 21<sub>5</sub> (vergl. Sach. 9<sub>9</sub>) und 2 Pe. 2<sub>16</sub>.<sup>4</sup> Diese Einschränkung des ursprünglich allgemeinen Begriffes *Jochtier*, *Lasttier* bezeichnet GRIMM<sup>5</sup> als einen eigentümlichen Gebrauch der heiligen Schrift, der sich aus der Bedeutung des Esels als des orientalischen Lasttieres *κατ' ἐξοχήν* erkläre. Schon die Statistik des Wortes konnte indessen lehren, dass wir es hier nicht mit einer »biblischen« Besonderheit zu thun haben, sondern höchstens mit einem eigenartigen Gebrauche der LXX, der eventuell weitergewirkt hätte. Aber auch die LXX stehen nicht isoliert, vielmehr bedienen sie sich eines bereits vorhandenen ägyptischen Sprachgebrauches. Wenigstens scheint mir an folgenden Stellen der »biblische« Gebrauch von *ὑποζύγιον* bereits vorzuliegen: *Pap. Flind. Petr.* II XXII<sup>6</sup> (Ptolemäerzeit) werden nach einander genannt *βοῦς<sup>7</sup> ἢ ὑποζύγιον ἢ πρόβατον*; *Pap. Flind. Petr.* II XXV d<sup>8</sup> (2. Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr.) quittiert der *Esel*treiber Horos einem Charmos dessen Schuldigkeit für *ὑποζύγια*: *ὁμολογεῖ Ὀρος ὀνηλάτης ἔχειν παρὰ Χάρμου δέοντα ὑποζυγίων κατὰ σύμβολον*; ähnlich derselbe Papyrus i.<sup>9</sup>

Zur Erklärung dieses Sprachgebrauches wird man die Bemerkung von GRIMM natürlich verwerten dürfen.

### φίλος.

*Freund* war am Ptolemäerhofe der Ehrentitel der höchsten königlichen Beamten. »Freilich nennen griechische Schrift-

<sup>1</sup> FIELD I 412.

<sup>2</sup> FIELD I 464.

<sup>3</sup> FIELD I 52 f.

<sup>4</sup> An dieser Stelle ist die Erklärung *Esel* nicht einmal notwendig; die Eselin des Bileam, die bei den LXX ἡ ὄνος heisst, könnte hier ganz gut mit dem allgemeinen Ausdrucke *Lasttier* bezeichnet sein.

<sup>5</sup> *Clavis* <sup>3</sup> 447.

<sup>6</sup> MAHAFFY II [68].

<sup>7</sup> *βοῦς* ist von MAHAFFY allerdings mit ? versehen.

<sup>8</sup> MAHAFFY II [75].

<sup>9</sup> MAHAFFY II [79].

steller bereits die Beamten des Perserkönigs mit diesem Namen, von den Perserkönigen übernahm diese Einrichtung Alexander und von ihm sämtliche Diadochen, besonders oft tritt sie uns aber als ägyptische Titulatur entgegen.«<sup>1</sup> Von ihrem Standpunkte aus ersetzen die LXX daher ganz korrekt ὁ ἄρχων *Oberster Esth.* 1<sub>3</sub>, 2<sub>18</sub>, 6<sub>9</sub> durch φίλος, und derselbe Gebrauch ist überaus häufig in den Makkabäerbüchern.<sup>2</sup> Ich halte es für wahrscheinlich, dass der alexandrinische Verfasser des Buches der Weisheit sich diesem Sprachgebrauche anschloss, als er die Frommen φίλους Θεοῦ nannte (*Sap. Sal.* 7<sub>27</sub> *vergl.* 14); ebenso der Alexandriner Philo *Fragm.* (M.) II p. 652 πᾶς σοφὸς Θεοῦ φίλος und *de sobr.* (M.) I p. 401, wo er das Wort LXX Gen. 18<sub>17</sub> (nach unserem Texte οὐ μὴ κρύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ παιδός μου) so citiert: μὴ ἐπικαλύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ φίλου<sup>3</sup> μου. Man verweist zur Erklärung auf Plato *Legg.* IV p. 716 ὁ μὲν σώφρων Θεῶ φίλος, ὁμοίος γάρ; aber wenn auch nicht geleugnet werden soll, dass diese Stelle allenfalls auf die Wahl des Ausdruckes einen Einfluss gehabt haben kann, so werden ihn die Alexandriner doch zunächst in dem Sinne verstanden haben<sup>4</sup>, der sich durch jenen geläufigen technischen Gebrauch von φίλος empfahl: φίλος Θεοῦ ist die Bezeichnung einer hohen Würde bei Gott<sup>5</sup>, nicht mehr und nicht weniger. Die Frage, ob *Freund Gottes* aufzulösen sei durch *der Gott*

<sup>1</sup> JACOB ZAW X 283. Die Belege aus den Papyri und Inschriften sind massenhaft. Ausser der von JACOB angegebenen Litteratur *vergl.* LETRONNE, *Rech.* 58, A. PEYRON I 56, GRIMM HApAT III (1853) 38, LETRONNE, *Notices* XVIII 2 S. 165, BERNAYS, Die heraklitischen Briefe 20, LUMBROSO, *Rech.* 191 ff. 228.

<sup>2</sup> Joh. 19<sub>12</sub> ist der Ausdruck φίλος τοῦ Καίσαρος wohl von römischen Voraussetzungen aus zu verstehen; doch ist wohl auch *amicus Caesaris* wieder abhängig von der Hofsprache der Diadochen.

<sup>3</sup> *Vergl.* Jac. 2<sub>23</sub>, Clem. Rom. 1 Cor. 10<sub>1</sub> u. 17<sub>2</sub>.

<sup>4</sup> Von den biblischen Stellen ist jedenfalls wieder abhängig der Ausdruck *Gottesfreunde* bei den deutschen Mystikern, aber er erhielt dort einen anderen Sinn.

<sup>5</sup> Die Bezeichnung gerade des Abraham, dieser religiösen Normalgestalt des Judentums und des älteren Christentums, als des φίλος Θεοῦ stimmt zu der Würdestellung, die er im Himmel hatte.



lieb hatte oder durch den Gott lieb hatte, ist nicht nur unentscheidbar<sup>1</sup>, sondern überflüssig. Philo und die anderen werden kaum an ein »Verhältniss des Wollens . . . , doch so, dass als Hauptfactor das Wohlwollen und die Liebe Gottes gegen den Menschen zu betonen ist«<sup>2</sup>, gedacht haben.

Joh. 15<sup>15</sup> οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους . . . ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους steht φίλος natürlich, wie der Gegensatz zeigt, im unbefangenen Sinne *Freund*.

υἱός (τέκνον).

Die in altchristlichen Schriften recht häufigen Umschreibungen gewisser adjektivischer Begriffe durch υἱός oder τέκνον mit dem folgenden Genetiv werden von A. BUTTMANN<sup>3</sup> auf eine »Einwirkung orientalischen Sprachgeistes« zurückgeführt, von WINER-LÜNEMANN<sup>4</sup> als »hebräischartige Umschreibung« erklärt, die aber nicht müßige Umschreibung sei, sondern auf die lebendigere Anschauung des Morgenländers zurückgehe, der die innigste Zusammengehörigkeit, Herkunft und Abhängigkeit auch im geistigen Gebiete als Sohnesverhältnis betrachte; nach GRIMM<sup>5</sup> stammen sie »ex ingenio linguae hebraeae«, und CREMER<sup>6</sup> bezeichnet sie als »die hebräischartigen Wendungen, in welchen υἱός . . . entsprechend dem hebr. בן gebraucht wird.«

Zum Verständnisse des »neutestamentlichen« Sprachgebrauches ist auch hier notwendig, dass man die Fälle unterscheidet, in denen dieses »umschreibende« υἱός oder τέκνον<sup>7</sup> in Übersetzungen semitischer Vorlagen und in denen es in originalgriechischen Texten sich findet. Dabei ergibt sich sofort

<sup>1</sup> W. BEYSCHLAG, MEYER XV<sup>5</sup> (1888) 144.

<sup>2</sup> GRIMM HApAT VI (1860) 145.

<sup>3</sup> Gramm. des neutest. Sprachgebrauchs 141.

<sup>4</sup> § 34, 3 b Anm. 2 (S. 223 f.).

<sup>5</sup> *Clavis*<sup>3</sup> 441.

<sup>6</sup> 7. Aufl. 907.

<sup>7</sup> Der solenne Ausdruck υἱοὶ resp. τέκνα θεοῦ gehört natürlich nicht hierher, da er das Korrelat zu θεὸς πατήρ bildet.

die statistische Thatsache, dass es in den zuerst genannten Zusammenhängen häufiger als in den zuletzt genannten vorkommt. Man wird deshalb die »neutestamentlichen« Stellen nicht einheitlich auf die Einwirkung eines ungriechischen »Sprachgeistes« zurückführen dürfen, sondern in der Mehrheit der Fälle einfach von einer *Übersetzung* aus dem Semitischen zu reden haben. Nicht ein Sprachgeist, den die Übersetzer mitbrachten, hat das häufige *υἱός* oder *τέκνον* veranlasst, sondern die hermeneutische Methode, zu der sie sich unbewusst durch die Vorlage auffordern liessen.

Solche Übersetzungen liegen zunächst für *υἱός* an folgenden Stellen vor: Marc. 2<sub>19</sub> = Matth. 9<sub>15</sub> = Luc. 5<sub>34</sub> οἱ υἱοὶ τοῦ νομφῶρος, Herrnwort. — Marc. 3<sub>17</sub> υἱοὶ βροῦτιῆς, die Vorlage *Βοανεργες* oder *Βοανηργες* steht dabei, und die Gleichung *βοανε* oder *βοανη* = יְבִי is jedenfalls klar. — Matth. 8<sub>12</sub> = 13<sub>38</sub> οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, Herrnworte. — Matth. 13<sub>38</sub> οἱ υἱοὶ τοῦ ποιηροῦ, Herrnwort. — Matth. 23<sub>15</sub> υἱὸν γέννης, Herrnwort. — Matth. 21<sub>5</sub> υἱὸν ὑποζυγίου, Übersetzung<sup>1</sup> des hebräischen

---

<sup>1</sup> Man wird bei dieser Stelle wohl kaum sagen dürfen, »Matthäus« »citire« nach dem hebräischen Urtexte; ich vermute, dass er, oder wer sonst den griechischen Vers geschrieben hat, den ihm von der semitischen Tradition hier schon als Citat dargebotenen hebräischen Urtext übersetzt hat. An den meisten Stellen stimmen die alttestamentlichen Citate bei »Matthäus« mit den LXX überein: der Grieche hat eben, wo die semitische Tradition hebräische Bibelworte darbot, bei seiner Übersetzung die griechische Bibel benutzt, natürlich nur wenn es ihm gelang die Stellen dort zu finden. Matth. 21<sub>5</sub> war ihm als Wort »des Propheten« eine freie Zusammenstellung von Sach. 9<sub>9</sub> und Jes. 62<sub>11</sub> überliefert; die konnte er nicht identificieren, und deshalb übersetzte er sie auf eigene Hand. Genau so verhält es sich Matth. 13<sub>33</sub>: hier war ihm als Wort »des Propheten Jesaia« ein Spruch überliefert, der nicht im Jesaia, sondern Ps. 78<sub>2</sub> steht; er fand die Stelle nicht, ἠρμήνευσσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός. Ebenso ist Marc. 1<sub>2</sub> f. als Wort »des Propheten Jesaia« eine Zusammenstellung von Mal. 3<sub>1</sub> und Jes. 40<sub>3</sub> überliefert; im Jesaia stand nur die zweite Hälfte, und diese ist deshalb nach den LXX citiert, die nichtauffindbare erste Hälfte aber ist von dem betreffenden griechischen Christen selbst übersetzt und in dessen Fassung Matth. 11<sub>10</sub> und Luc. 7<sub>27</sub> als anonymes

חִנְיָהּ־בֶן־יִצְחָק Sach. 9<sup>9</sup>. — Luc. 10<sup>6</sup> *υἱὸς εἰρήνης*, Herrnwort. — Luc. 16<sup>8</sup> und 20<sup>34</sup> *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, Herrnworte. — Luc. 16<sup>8</sup> *τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτός*, Herrnwort. — Luc. 20<sup>36</sup> *τῆς ἀναστάσεως υἱοί*, Herrnwort. — Act. Ap. 4<sup>36</sup> *υἱὸς παρακλήσεως*, die Vorlage *Βαρναβας*<sup>1</sup> steht dabei. — Auch Act. Ap. 13<sup>10</sup> *υἱὸς διαβόλου* ist hier zu nennen, da der Ausdruck deutlich einen sarkastischen Gegensatz zu *Βαριησοῦ Sohn Jesu* (Vers 6) bildet.

Bei *τέκνον* liegt dieser Fall vor (Matth. 11<sup>19</sup> =) Luc. 7<sup>35</sup> *τῶν τέκνων αὐτῆς [σοφίας]*, Herrnwort.

Für die Beurteilung des originalen Sprachgebrauches dürften ebenfalls nicht in Betracht kommen Citate und deutliche Analogiebildungen: *υἱοὶ φωτός* 1 Thess. 5<sup>5</sup> (dabei die Analogiebildung *υἱοὶ ἡμέρας*) und Joh. 12<sup>36</sup>, vergl. *τέκνα φωτός* Eph. 5<sup>8</sup>, ist wahrscheinlich als Citat von Luc. 16<sup>8</sup> resp. des dort aufbewahrten Herrnwortes, jedenfalls aber als bereits geläufige Wendung aufzufassen; *οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν* Act. Ap. 3<sup>25</sup> ist Citat einer aus LXX 1 Reg. 20<sup>35</sup>, 2 Reg. 2<sup>3</sup>, 5, 7 geläufigen Verbindung, das folgende *καὶ [υἱοὶ] τῆς διαθήκης* ist Analogiebildung; *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* 2 Thess. 2<sup>3</sup> und Joh. 17<sup>12</sup> klingt an an LXX Jes. 57<sup>4</sup> *τέκνα ἀπωλείας*; *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* 1 Joh. 3<sup>10</sup> ist vielleicht Analogiebildung zu *οἱ υἱοὶ τοῦ ποιηροῦ* Matth. 13<sup>38</sup>.

Es bleiben somit übrig die Verbindungen *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* (Col. 3<sup>6</sup>), Eph. 2<sup>2</sup>, 5<sup>6</sup> und das Contrarium *τέκνα ὑπακοῆς* 1 Pe.

---

Bibelwort übernommen worden. — An allen diesen Stellen handelt es sich um Bibelworte, die nicht innerhalb der Reden Jesu oder seiner Freunde und Gegner stehen, die also nicht zum ursprünglichsten Bestande der vorsynoptischen evangelischen Überlieferung gehören. Aber der eigentümliche Charakter der besprochenen Citate, den ich mir nicht anders zurechtlegen kann, fordert die Annahme, dass eine Art von »verbindendem Texte«, dass speciell die Anwendung bestimmter Bibelworte auf den Herrn bereits früh zu jener semitischen Urüberlieferung hinzugekommen ist; von ihrer nachmaligen Übertragung ins Griechische sehen wir in den Evangelien hier und da noch die Methode.

<sup>1</sup> Vergl. dazu unten S. 175 ff.

1<sub>14</sub>; τὰ τέχνα τῆς ἐπαγγελίας Gal. 4<sub>23</sub>, Rom. 9<sub>8</sub> und das Contrarium κατάρως τέχνα 2 Pe. 2<sub>14</sub>, τέχνα ὀργῆς Eph. 2<sub>3</sub>. Aber auch zur Erklärung dieser Ausdrücke ist es durchaus nicht notwendig auf ein hebräisches Ingenium oder auf orientalischen Sprachgeist zurückzugreifen. Die von den alexandrinischen Übersetzern des Alten Testaments befolgte Methode kann uns hier einen lehrreichen Wink geben. In einer Unzahl von Fällen hatten sie jene charakteristisch semitischen mit יָד gebildeten Wendungen ins Griechische zu übertragen. Sie haben sie allerdings nicht selten durch die entsprechenden Fügungen mit υἱός wiedergegeben, aber sehr häufig auch, von ihrem Standpunkte aus frei übersetzend, durch andersartige griechische Ausdrücke ersetzt. Bei der verhältnismässigen Sorgfalt, mit der sie sich im allgemeinen der Vorlage anpassen, müsste das auffallen, wenn man bei ihnen, wie bei den altchristlichen Autoren, einen im Rücken ihres griechischen Sprachgefühles gleichsam im Hinterhalte liegenden semitischen »Sprachgeist« voraussetzt. Würden sie jenes charakteristische יָד stets durch υἱός nachahmen, so könnte man ja mit einem Scheine von Recht behaupten, sie hätten die willkommene Gelegenheit benutzt zugleich wörtlich zu übersetzen und den un Griechischen Bedürfnissen ihrer angeborenen sprachpsychologischen Natur gerecht zu werden: da sie es nicht gethan haben, darf man sagen, dass sie ein solches Bedürfnis nicht gehabt haben. Ich nenne folgende Fälle<sup>1</sup>, aus denen dies mit Sicherheit hervorgeht: »Sohn« des Menschen Jes. 56<sub>2</sub>, Prov. 15<sub>11</sub> = ἀνθρώπος, Sohn des Oheims Num. 36<sub>11</sub> = ἀνέψιμος, Sohn der Eselinnen Sach. 9<sub>9</sub> = πῶλος νέος<sup>2</sup>, »Sohn« des Monats oft = μηνιαῖος, »Sohn« der Morgenröte Jes. 14<sub>12</sub> = πρωὶ ἀνατέλλων, »Sohn« der Fremde oft = ἀλλογενής oder ἀλλόφυλος, »Sohn« des Volkes Gen. 23<sub>11</sub> = πολίτης, »Sohn« des Köchers Thren. 3<sub>13</sub> = οἰοὶ<sup>3</sup> γαρέτρας,

<sup>1</sup> Sie lassen sich mehren.

<sup>2</sup> Der Übersetzer derselben Verbindung Matth. 21<sub>5</sub> hat durch sein υἱός ὑποζυγίου die Vorlage sorgsam nachgeahmt.

<sup>3</sup> So die übereinstimmende Überlieferung aller Codices mit Ausnahme

»Sohn« der Kraft 2 Paral. 28<sub>6</sub> = *δυνατὸς ἰσχυῖ*, »Sohn« des Elends Prov. 31<sub>5</sub> = *ἀσθενήs*, »Sohn« der Schläge Deut. 25<sub>2</sub> *ἄξιος πληγῶν*. Wenn sich im Gegensatze hierzu Fälle aufweisen lassen, in denen die LXX das charakteristische *ἰδ* nachahmen<sup>1</sup>, so ist das *υῖός* des griechischen Textes zunächst nicht durch die orientalische Denkweise der Übersetzer veranlasst, sondern durch die Vorlage. Man dürfte also höchstens von einem Übersetzungshebraismus, nicht von einem Hebraismus schlechthin<sup>2</sup> reden. Aber ich meine, man hat überhaupt nicht nötig hier überall an einen Hebraismus zu denken; ich kann wenigstens nicht einsehen, weshalb Fügungen<sup>3</sup> wie LXX Judic. 19<sub>22</sub> *υῖοὶ παρανόμων*, 1 Sam. 20<sub>31</sub> *υῖὸς θανάτου*<sup>4</sup>, 2 Sam. 13<sub>28</sub> *υῖοὶ δυνάμεως*, 2 Esr. [hebr. Esra] 4<sub>1</sub>, 10<sub>7</sub> u. 16 [nicht 6<sub>19</sub>] *υῖοὶ ἀποικίας*, Hos. [nicht Hes.] 2<sub>4</sub> *τέκνα πορνείας*, Jes. 57<sub>4</sub> *τέκνα ἀπωλείας* ungriechisch sein sollen.<sup>5</sup> Natürlich ein korinthischer Sackträger oder ein alexandrinischer Eselstreiber wird so nicht reden, die Ausdrücke sind gehoben und klingen feierlich gewählt; aber sie könnten deshalb bei einem griechischen Dichter stehen. Ganz ähnlich gebraucht Plato das Wort *ἔκγονος*<sup>6</sup>: *Phaedr.* p. 275 D *ἔκγονα τῆs ζωγραφίας* und *Rep.* p. 506 E und

---

von 239 und der Syrohexaplaris (FIELD II 754), die *υῖοὶ φαρέτραs* schreiben, eine naheliegende Korrektur nach dem hebräischen Texte.

<sup>1</sup> Ich bin nicht darüber orientiert, wie sich diese Fälle auf die einzelnen Bücher der LXX verteilen, und inwieweit die individuelle Methode der jeweiligen Übersetzer hierbei von Einfluss gewesen ist.

<sup>2</sup> Die Begriffe »Hebraismus« und »Semitismus« müssen, wenn nicht tausend Missverständnisse entstehen sollen, in dieser oder einer ähnlichen Weise differenziert werden.

<sup>3</sup> Ich nenne die von CREMER<sup>7</sup> 907 und 901 angeführten Stellen unter Rektifizierung der Citate.

<sup>4</sup> An der zu *υῖὸs θανάτου* von CREMER citierten Stelle 2 Sam. 2<sub>7</sub> steht *υῖὸs δυνατούs*. Gemeint ist vielleicht 2 Sam. 12<sub>5</sub>.

<sup>5</sup> Hierher gehören auch LXX Ps. 88 [89]<sub>23</sub> *υῖὸs ἀνομίας* und 1 Macc. 2<sub>47</sub> *υῖὸs τῆs ὑπερηφανίας*.

<sup>6</sup> Die Angaben hierüber in der *Clavis*<sup>8</sup> 429 am Schlusse des Artikels *τέκνον* sind nicht korrekt.

507 A ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ (Genetiv von τὸ ἀγαθόν). Die feierliche Redeweise der Inschriften und Münzen verwendet *υἱός* in einer Anzahl formelhafter Ehrentitel<sup>1</sup> wie *υἱὸς τῆς γερουσίας*, *υἱὸς τῆς πόλεως*, *υἱὸς τοῦ δήμου*<sup>2</sup>, *υἱὸς Ἀφροδισιέων* und anderen. Mag also das *υἱός* jener Stellen immerhin zunächst durch die Vorlage veranlasst sein, es ist trotzdem nicht un-griechisch.

So dürfte denn die sprachgeschichtliche Beurteilung der citierten originalgriechischen Wendungen des Paulus und der Petruspisteln etwa so zu formulieren sein. Ungriechisch sind sie in keinem Falle; sie könnten gebildet sein auch von der feierlichen Sprache eines Griechen. Da jedoch ähnliche Wendungen in der griechischen Bibel stehen und zum Teil von Paulus und anderen citiert werden, so wird man in jenen Fällen mit der Annahme lexikalischer Analogiebildungen auskommen.

ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Dass die »neutestamentliche« Bezeichnung Christi als des *Sohnes Gottes* auf eine »alttestamentliche« Ausdrucksweise zurückgeht, ist von der höchsten Wahrscheinlichkeit. Wenn man sich jedoch die Frage vorlegt, wie etwa die kleinasiatischen, römischen, alexandrinischen »Heidenchristen« diese Bezeichnung verstanden haben, so ist es ebenso wahrscheinlich, dass bei ihnen jene »alttestamentlichen Voraussetzungen« nicht vorhanden waren. Es ergibt sich also die Aufgabe zu untersuchen, ob sie den Würdenamen des Erlösers etwa aus dem Begriffsbewusstsein ihrer Umgebung verstehen konnten. War die feierliche Wendung ihnen in irgend einem Sinne bereits geläufig, so haben sie dieselbe in diesem Sinne auch verstanden, wenn sie ihnen in der Missionsrede der fremden Männer begegnete, erst recht in dem Falle, dass *Sohn Gottes* bei den

<sup>1</sup> Näheres bei WADDINGTON III 2 S. 26.

<sup>2</sup> Hierzu vergl. auch PATON u. HICKS, *The inscriptions of Cos* S. 125 f. Auch *υἱὸς γερουσίας* steht dort No. 95—97.

»Heiden« ein technischer und deshalb um so fester sich einprägender Begriff war. Als ich den Ausdruck zum ersten Male in einer nichtchristlichen Urkunde las, *Pap. Berol.* 7006<sup>1</sup> (Faijûm, 22. August 7 n. Chr.): ἔτους ἐ[χ]του καὶ τριακοστοῦ [τῆς] Καίσαρος κρατήσεως Θεοῦ υἱοῦ, wo unzweifelhaft der Kaiser Augustus als Θεοῦ υἱός bezeichnet wird, ahnte ich nicht, wie überaus häufig in den Inschriften dieser Titel für Augustus und seine Nachfolger gebraucht wird. Ich habe mich inzwischen überzeugt, dass dies der Fall ist: υἱός Θεοῦ ist Übersetzung des in lateinischen Inschriften ebenso häufigen *divi filius*.

Wenn sonach feststeht, dass seit dem Beginne des ersten Jahrhunderts der Ausdruck Θεοῦ υἱός ein der griechisch-römischen Welt sehr geläufiger gewesen ist<sup>2</sup>, so darf diese Thatsache nicht länger von uns ignoriert werden: sie ist für die Geschichte des altchristlichen Würdenamens Christi indirekt von hoher Bedeutung. Sie erklärt zwar nicht seine Entstehung und seinen ursprünglichen Sinn, aber sie gibt einen Beitrag zu der Frage, wie er im Reiche aufgefasst werden konnte.<sup>3</sup> Sie ist in den Zusammenhang zu rücken, in dem A. HARNACK<sup>4</sup> den Begriff Θεός der Kaiserzeit betrachtet hat.

In Korinth hat man das Evangelium anders verstanden als in Jerusalem, und in Ägypten anders als in Ephesus. Die Geschichte unserer Religion zeigt in ihrem weiteren Verlaufe

<sup>1</sup> BU VI S. 180 No. 174.

<sup>2</sup> Einzelnachweise sind überflüssig. Ich nenne hier nur die durch ihre Provenienz für uns interessante Inschrift von Tarsus WADDINGTON III 2 No. 1476 (S. 348) ebenfalls zu Ehren des Augustus:

Ἀυτοκράτορα Καί]σαρα Θεοῦ υἱὸν Σεβαστὸν  
ὁ δῆμ]ος ὁ Ταρσέων.

Vielleicht hat der junge Paulus hier zum ersten Male den Begriff *Gottessohn* gelesen, lange bevor derselbe sich ihm mit einem anderen Inhalte erfüllte.

<sup>3</sup> Die Begriffsgeschichte des älteren Christentums lehrt — das sei hier nur angedeutet —, dass andere feierliche Wendungen aus der religiösen Sprache der Kaiserzeit auf Christus übertragen worden sind.

<sup>4</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte I<sup>2</sup>, Freiburg i. B. 1888, 103 und 159.

deutlich verschiedene Gestaltungen des Christentums: wir sehen nacheinander und nebeneinander ein jüdisches und ein internationales, ein römisches, ein griechisches, ein germanisches und ein modernes Christentum. Die Voraussetzungen dieser lebensvollen Entwicklungsgeschichte liegen zum guten Teile in dem Reichtume der individuellen Formen, welche sich dem Begriffsgute der Evangelisten und Apostel darboten. Die Religion hat nicht immer Not darunter gelitten, wenn ihre Begriffe sich abwandelten: das Reich Gottes steht nicht in Worten.

---



IV.

Zur

biblischen Personen- und Namenkunde.

τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγα-  
θοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.

## Heliodor.

Das zweite Makkabäerbuch weiss eine wunderbare Geschichte zu erzählen von dem misslungenen Versuche des Königs Seleucus IV. Philopator den Tempelschatz in Jerusalem plündern zu lassen. Ein gewisser Simon, der Ursache hatte sich an dem Hohenpriester Onias zu rächen, war zu Apollonius, dem syrischen Statthalter von Cölesyrien und Phönicien, geeilt und hatte ihm die grossartigsten Vorstellungen von dem Tempelgute in Jerusalem zu erwecken verstanden. Grund genug für den König, auf die Kunde von diesem Reichtume hin seinen Minister Heliodor nach Jerusalem zu schicken, um das heilige Gold zu holen. Heliodor war der rechte Mann für solchen Auftrag. In Jerusalem vermochten ihn weder die Vorstellungen des Hohenpriesters noch die Klagen des Volkes zu rühren. Da nahm man in der höchsten Not seine Zuflucht zum Gebete. Und als der herzlose Beamte mit seinen Trabanten sich wirklich anschickte den Schatz zu rauben, da *erschien ihnen ein Pferd mit einem furchtbaren Reiter und mit prächtigem Geschirre geschmückt, das mächtig einhersprengend mit den Vorderhufen nach Heliodoros ausschlug. Der aber, der darauf sass, erschien in goldener Rüstung. Und noch zween andere Jünglinge erschienen ihm, von Stärke herrlich, schön von Glanze, ausgezeichnet ihre Gewandung — die traten auf beide Seiten und geisselten ihn ohne Unterlass und gaben ihm viele Schläge. Er aber fiel plötzlich zur Erde, und grosse Finsternis umhüllte ihn, und man riss ihn weg und legte ihn auf eine Bahre und trug ihn fort.* Ein Opfer des Hohenpriesters rettete dem Halbtoten das Leben, und mit denselben Kleidern angethan erschienen ihm dann die beiden Jünglinge wieder: dem Onias habe er sein Leben zu verdanken. Als Heliodor dann nach seiner

Rückkehr von dem Könige befragt wurde, wen man nun wohl nach Jerusalem senden könne, antwortete er: *Wenn du einen Feind oder Widersacher deiner Regierung hast, so sende ihn dahin, und du wirst ihn geißelt wiedererhalten, wenn anders er überhaupt davon kommt, denn um den Ort waltet in Wahrheit eine Gottesmacht.*

Nicht so klar als der fromme Zweck der Geschichte 2 Macc. 3, die heute durch Raffaels Gemälde sicherlich bekannter ist als durch ihren ersten Erzähler, sind ihre historischen Grundlagen. GRIMM<sup>1</sup> ist geneigt einen geschichtlichen Kern zuzugeben; bis Vers 23 enthalte der Bericht keinen einzigen Zug, der sich nicht buchstäblich habe zutragen können. Wegen der durch den Friedensschluss mit Rom veranlassten Finanznot seien Tempelplünderungen bei den Seleuciden gewissermassen an der Tagesordnung gewesen. So nimmt GRIMM denn die Geschichtlichkeit des Versuches der Tempelplünderung selbst an und lässt nur dahingestellt, welches das von der Legende ausgeschmückte Ereignis war, durch das Heliodors Vorhaben vereitelt wurde. Ich bin nicht im stande diese Frage zu entscheiden, wiewohl mir ihre Beantwortung durch GRIMM im allgemeinen<sup>2</sup> richtig zu sein scheint. In jedem Falle aber bestätigt auch dieser Abschnitt wenigstens die Beobachtung<sup>3</sup>, dass das Buch oder seine Quelle, Jason von Cyrene, im Detail nicht selten gut unterrichtet ist.

Von dem Helden der Erzählung nämlich, Heliodor<sup>4</sup>, hat das Buch sicher das Richtige überliefert, wenn es ihn als den

<sup>1</sup> HApAT IV (1857) 77.

<sup>2</sup> Auch bis Vers 23 finde ich jedoch Züge, die aus der erbaulichen Tendenz des Buches abzuleiten sind.

<sup>3</sup> SCHÜRER II 740.

<sup>4</sup> Das »vierte« Makkabäerbuch, welches die Erzählung zu erbaulichen Zwecken verwertet, lässt nicht Heliodor, sondern Apollonius als Tempelräuber auftreten. J. FREUDENTHAL, Die Flav. Joseph. beigelegte Schrift Ueber die Herrsch. der Vernunft 85 f., ist geneigt zwar beide Berichte als verdächtig zu verwerfen, den des 4 Macc. aber für den besseren zu halten: er berichte »einfach und schmucklos, was das IIMB. in verzerrter Uebertreibung erzählt.« Ich kann diesem Urteile nicht beistimmen; was FREUDENTHAL dort »einfach und schmucklos«, hier »verzerrte Uebertreibung«

ersten Beamten des syrischen Königs bezeichnet. Zwar aus der alten Litteratur lässt sich diese Notiz nicht belegen; denn Appian. *Syr.* p. 45 (MENDELSSOHN I p. 416) thut nur eines Heliodoros als *τινὸς τῶν περὶ τὴν αὐλήν* des Seleucus Erwähnung, und wenn es auch schon auf grund dieser Stelle mehr als »wahrscheinlich«<sup>1</sup> ist, dass das zweite Makkabäerbuch denselben Mann meint, so wäre doch, wenn weiter kein Zeugnis vorläge, mit der Annahme ernstlich zu rechnen, es habe seiner Tendenz zuliebe den blossen Hofbeamten als den ersten Minister des Syrerkönigs auftreten lassen, um das Wunder seiner Bestrafung und Sinnesänderung noch imponierender zu gestalten. Aber gerade diese an sich verdächtige Einzelheit ist zu erhärten durch zwei von TH. HOMOLLE bekannt gemachte Inschriften von Delos, die hier folgen mögen:

I.<sup>2</sup> Ἡλιόδωρον Αἰσχύλου Ἀνι[ιοχέα]  
 τὸν σύντροφον<sup>3</sup> τοῦ βασιλέως Σ[ελεύκου]  
 Φιλοπάτορος καὶ ἐπὶ τῶν πρα[γματῶν]  
 τεταγμένον οἱ ἐν Λα[οδικείᾳ?]  
 τῇ ἐν Φοινίκη ἐγδοχεῖς καὶ να[ύκληροι?]  
 εὐνοίας ἔνεκεν καὶ φιλοστο[ργίας]  
 [τ]ῆς εἰς τὸν βασιλέα καὶ εὐεργ[εσίας]  
 τῆς εἰς αὐτοὺς  
 Ἀπόλλωνι.

Die Inschrift ist angebracht auf der Basis einer (nicht mehr vorhandenen) Statue; sie besagt, dass phöniciſche Schiffsherren die Statue des Heliodoros aus Dankbarkeit für dessen Wohlwollen und wegen seiner guten Gesinnung gegen den König dem delischen Apollo geweiht haben.

nennt, kann nach den völlig verschiedenen Zwecken der beiden Bücher nur durch die formalen Gegensätze *kurz* und *ausführlich* charakterisiert werden. — Aus dem Apollonius des vierten und dem Heliodor des zweiten Makkabäerbuches ist wohl das Zwittergeschöpf *Apollodoros*, von dem L. FLATHE, *Geschichte Macedoniens II*, Leipzig 1834, 601 redet, entstanden (FREUDENTHAL 84).

<sup>1</sup> GRIMM 69.

<sup>2</sup> *Bulletin de correspondance hellénique* I (1877) 285.

<sup>3</sup> Vergl. dazu unten S. 179 f.

Π.<sup>1</sup> Ἡλιόδωρον Αἰσχύλου τὸν σ[ύντροφον βασιλέως]  
 Σελεύκου τεταγμένον δὲ κ[αὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων]  
 καὶ τὴν συγγένειαν αὐτο[ῦ] . . . . .  
 Ἀρτεμίδωρος Ἡρακλείδου τῶν . . . . .  
 ἀρετῆς ἔνεκεν καὶ δικα[ιοσύνης . . . . . ἧς ἔχων]  
 διατελεῖ εἰς τε τὸν βασιλέα κ[αὶ] . . . . .  
 φιλίας δὲ καὶ εὐεργεσίας τ[ῆς εἰς ἑαυτὸν ἀνέθηκεν]  
 Ἀπόλλωνι Ἀ[ρτέμιδι Ἀητοῖ.]

Auch diese Inschrift steht auf der Basis einer Statue; ihr Inhalt ist ein ganz ähnlicher wie bei No. I; in Z. 3 wird *συγγένειαν* mit einem zu ergänzenden Participium denselben Titel bezeichnen, der uns als *συγγενής* sonst bekannt ist.<sup>2</sup>

Die Vermutung von HOMOLLE scheint mir völlig gesichert zu sein, dass dieser Heliodoros mit dem von dem zweiten Makkabäerbuche und Appian erwähnten identisch ist<sup>3</sup>; man beachte, wie korrekt ihn 2 Macc. 37 ebenfalls als *Ἡλιόδωρον τὸν ἐπὶ τῶν πραγμάτων* einführt. Dieser Titel, auch sonst den Makkabäerbüchern geläufig (1 Macc. 332, 2 Macc. 1011, 132 u. 23, 3 Macc. 71), ist für Syrien<sup>4</sup> auch anderweitig zu belegen, ebenso für Pergamon.<sup>5</sup> Bei Polybius und Josephus wird er dem *Statthalter*, dem *Stellvertreter des abwesenden Königs* beigelegt, ebenso 1 Macc. 332, 2 Macc. 1323; 2 Macc. 37 hat er die weitere Bedeutung *Reichskanzler, erster Minister*<sup>6</sup>, ebenso 1011, 132, 3 Macc. 71.

<sup>1</sup> Bull. de corr. hell. III (1879) 364.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 158.

<sup>3</sup> Dann würden die Inschriften sicher vor 175 v. Chr. verfasst sein; in diesem Jahre hat Heliodor seine *φιλοστοργία εἰς τὸν βασιλέα*, die gerühmt wird, in der eigentümlichen Weise bethätigt, dass er den König ermordete.

<sup>4</sup> FRÄNKEL, Altertümer von Pergamon VIII 1 S. 110, citiert Polyb. V 41 und Joseph. Antt. XII 72.

<sup>5</sup> Inschriften No. 172—176 (erste Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr.) bei FRÄNKEL S. 108 f.

<sup>6</sup> Diese von GRIMM 69 vorgetragene Erklärung vertritt auch FRÄNKEL S. 110.

Durch die erste Inschrift wird übrigens auch die von den meisten Handschriften gebotene Lesart 2 Macc. 31 *πραγμαίων* bestätigt. Die Codices 19, 44, 71 etc., die hier<sup>1</sup> *πραγμαίων* durch *χρημάτων* ersetzen, haben sich offenbar durch den Inhalt der Erzählung bestimmen lassen, aus dem *Kanzler* einen *Schatzmeister* zu machen: denn so dürften sie ihren Titel *τὸν ἐπὶ τῶν χρημάτων* gemeint haben. Von ihnen wieder dürfte Syncellus (8. Jahrh. n. Chr.) *Chronogr.* p. 5297 (Bonner Ausgabe) abhängig<sup>2</sup> sein, der Heliodor ebenfalls als *ὁ ἐπὶ τῶν χρημάτων* bezeichnet.

Durch die epigraphischen Zeugnisse erweitert sich unsere Kenntnis dahin: Heliodoros stammte aus Antiochia<sup>3</sup> und war der Sohn eines Aischylos. In seiner hohen Stellung als erster Minister des Königs Seleucus IV. Philopator, zu dessen Vertrautenkreise (*σύντροφοι*) er jedenfalls schon vorher gehörte, hat er sich Verdienste um den Seehandel erworben und ist deshalb mannigfach geehrt worden.

Antike Künstler haben das Marmorbild des Heliodoros für phöniciſche Kaufleute angefertigt, und der delische Apollo freute sich des frommen Geschenkes; ein bibelgläubiger Erzähler der letzten vorchristlichen Zeit hat ihn zum Mittelpunkt eines farbenreichen Gemäldes gemacht, und mit heiligem Grauen erbaute man sich an dem Schicksale des Tempelräubers; anderthalb Jahrtausende später veredelte Raffaels *Stanza d'Elodoro* dieses naive Behagen an der Pein des Gottlosen zu dem stolzen wenn auch unhistorischen Gedanken, dass die Kirche des Vatikans allezeit triumphiere.

### Barnabas.

Der Verfasser der Apostelgeschichte berichtet 4<sup>36</sup>, dass dem Cyprier *Ἰωσήφ* der Zuname *Βαρναβας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*

<sup>1</sup> Nur an dieser Stelle ist diese Differenz vorhanden.

<sup>2</sup> Gegen FREUDENTHAL 86, der die Änderung auf Rechnung des Syncellus setzt.

<sup>3</sup> Wenn die Ergänzung von No. I<sub>1</sub> richtig ist, was ich für sehr wahrscheinlich halte.

gegeben worden sei, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον υἱὸς παρακλήσεως. Selbst wenn die Notiz richtig sein sollte, dass »die Apostel« ihn so genannt haben, so wäre es doch unwahrscheinlich, dass sie den Namen erst erfunden haben sollten. Vielmehr wird der Name alt sein. Die Ableitung, die der altchristliche Geschichtsschreiber gibt, ist nur in ihrem ersten Teile klar: βαρ ist natürlich das in semitischen Namen überaus häufige aramäische בַּר Sohn; bei dem zweiten Bestandteile des Namens, ραβας, ist jedoch nicht deutlich, welches semitische Wort der Aposteltext durch παράκλησις übersetzt hat. Gewöhnlich vermutet man הַבְּרָאָה. Aber das heisst *Prophezeiung* und wird demgemäss LXX 2 Esr. [Esr.] 6<sub>14</sub>, Neh. 6<sub>12</sub>, 2 Paral. 15<sub>8</sub> ganz richtig durch προφητεία, 2 Paral. 9<sub>29</sub> durch λόγοι wiedergegeben. A. KLOSTERMANN<sup>1</sup> schlägt daher das aramäische בְּרָאָה *Beruhigung, Tröstung* vor; ob sich jedoch hieraus die Transskription ραβας erklären lässt, ist mir zweifelhaft. Ich halte es, selbst wenn die Etymologie der Apostelgeschichte deutlicher wäre als sie ist, für richtiger, sie der Erklärung nicht zu Grunde zu legen<sup>2</sup>, da der Verdacht einer nachträglichen Volksetymologie hier wie an vielen anderen Stellen sich sofort aufdrängt. Wir haben den Namen vielmehr aus sich selbst zu verstehen, und hier scheinen mir zwei Möglichkeiten der Erklärung des allein fraglichen -ραβας vorzuliegen.

In der griechischen Bibel wird Nun, der Vater des Josua, Ναυη genannt. Wie diese Form zu erklären ist, ob sie wirklich, wie man annimmt, als Korruption<sup>3</sup> von ΝΑΥΝ in ΝΑΥΗ zu verstehen ist, geht uns hier weiter nichts an. Wichtig ist nur,

<sup>1</sup> Probleme im Aposteltexte neu erörtert, Gotha 1883, 8 ff.

<sup>2</sup> Schon Hieronymus, *liber interpretationis hebraicorum nominum* 67<sub>23</sub> f. (*Onomastica Sacra* PAULI DE LAGARDE studio et sumptibus alterum edita, *Göttingae* 1887, p. 100) hat sich an die Etymologie der Apostelgeschichte nicht ohne weiteres angeschlossen, denn er gibt drei Deutungen: *Barnabas filius prophetae uel filius uenientis aut (ut plerique putant) filius consolationis.*

<sup>3</sup> Ich begreife dabei nicht, wie Nun ursprünglich sollte Ναυη transskribiert worden sein. Wahrscheinlicher ist mir, dass die LXX הַבְּרָאָה gelesen haben, oder dass Ναυη resp. Ναβη oder Ναβι thatsächlich als Personname vorkam und dass sie durch ihn Nun ersetzt haben.



dass für *Ναυη* auch die Varianten *Ναβη* resp. *Ναβι* vorkommen. Ob dieses *Ναυη* — *Ναβη* — *Ναβι* zur Zeit der LXX bereits als Personennamen (= *Prophet*) vorkam, lässt sich nicht ermitteln; jedenfalls aber ist es nachmals durch die griechische Bibel den Juden als solcher bekannt geworden. Man könnte in dem *-ραβας* diesen Namen wiederfinden: *Βαρναβας* wäre ein mit griechischer Endung versehenes *Βαρναβη* oder *Βαρναβι* *Prophetensohn*.

Aussichtsvoller scheint mir jedoch zu sein *Βαρναβας* mit dem kürzlich entdeckten semitischen Namen *Βαρνεβοῦς* zusammenzubringen. Eine in Islahie, dem alten Nikopolis in Nordsyrien, gefundene Inschrift<sup>1</sup>, die von O. PUCHSTEIN wohl nach dem Schriftcharakter in das 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. gesetzt wird, lautet:

*Βαρνεβοῦν τὸν καὶ*<sup>2</sup> *Ἀπολλινάριον Σαμμαναῖ ἀνθαίρετον δημιουργὸν καὶ γυμνασίαρχον φίλ[οι].*

Die Herausgeber erklären den Namen *Βαρνεβοῦς* zweifellos richtig durch *Sohn des Nebo*.<sup>3</sup> Ihre Vermutung ist noch besonders durch Symmachus Jes. 46<sub>1</sub> zu stützen, der *נְבוֹ* *Nebo*, von LXX, Aquila und Theodotion *Ναβώ* transskribiert, durch *Νεβοῦς* wiedergibt.<sup>4</sup> *Βαρνεβοῦς* ist einer der vielen mit *Nebo* zusammengesetzten Personennamen und wird als theophorer Name verhältnismässig alt sein. Die Annahme der Verwandtschaft oder ursprünglichen Identität von *Βαρναβας* mit *Βαρνεβοῦς* wird erleichtert durch die bekannte Thatsache, dass die griechischen Transskriptionen anderer mit *Nebo* zusammengesetzter Namen den *E*-Laut dieses Wortes ebenfalls durch *α* ersetzen,<sup>5</sup>

<sup>1</sup> K. HUMANN u. O. PUCHSTEIN, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Textband, Berlin 1890, 398.

<sup>2</sup> Zu diesem *τὸν καὶ* vergl. unten S. 181 ff.

<sup>3</sup> *Ἀπολλινάριος* ist (vergl. *Ἀπολλώνιος* = *Ἰωνάθας* oben S. 147 *sub παρεπίδημος*) Nachahmung des theophoren *Βαρνεβοῦς*; man braucht deshalb jedoch nicht mit den Herausgebern an eine religionsgeschichtliche Gleichung *Nebo* = *Apollo* zu denken.

<sup>4</sup> FIELD II 522.

<sup>5</sup> Der *A*-Laut steht auch in den babylonisch-assyrischen Grundformen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der oben besprochene Name *Ναβη*, wenn er nicht von den LXX gebildet ist, ursprünglich mit *Nebo* zusammenhängt.

z. B. *Nebukadnezar* = LXX *Ναβουχοδονοσορ* = Berosus und Josephus *Ναβουχοδονόσορος* = Strabo *Ναβοχοδρόσορος* und *Nebuza-radan* 2 Reg. 25<sup>s</sup> = LXX *Ναβουζαρδαν*. Dass statt *Βαβρεβοῦς* auch *Βαβραβοῦς* vorkommen konnte, ist somit höchst wahrscheinlich. Diese letztere Form scheint mir die ursprüngliche Form des Namens *Βαβραβᾶς*<sup>1</sup> zu sein. Die Endung *-οῦς* hätte sich dann in *-ᾶς* abgewandelt, aber das ist bei der Willkür, mit der man semitische Namen gräcisierte, nicht auffallend; vielleicht haben die Juden *-ους* mit bewusster Absicht durch die überaus häufige griechische Namensendung *-ας* ersetzt, um dem Namen das bedenklich heidnische Aussehen zu nehmen: die Verstümmelung ethnisch-theophorer Namen galt auf grund von Deut. 7<sup>26</sup> und 12<sup>3</sup> den Juden geradezu als religiöse Pflicht.<sup>2</sup> Wir sehen gerade bei einem anderen mit *Nebo* gebildeten Personennamen diese Pflicht erfüllt: der Name *Abed Nego*<sup>3</sup> des Danielbuches ist höchstwahrscheinlich absichtliche Entstellung von *Abed Nebo*, *Diener des Nebo*. So wurde aus dem altsemitischen *Βαβρεβοῦς* oder *Βαβραβοῦς* das jüngere griechisch-jüdische *Βαβραβᾶς*. Die Volksetymologie hat es dann verstanden den fromm entstellten Namen religiös zu deuten. Dass es uns schwer fällt festzustellen, welches semitische Wort sie dem *-ραβας* unterlegte, spricht lediglich für die vorgetragene Vermutung.

### Manaën.

1 Macc. 1<sup>6</sup> werden nach der vulgären Lesart *παῖδες σύντροφοι ἀπὸ νεότητος* Alexanders des Grossen und 2 Macc. 9<sup>29</sup> ein gewisser Philippos als *σύντροφος* des Königs Antiochus IV. Epiphanes erwähnt; ebenso wird Act. Ap. 13<sup>1</sup> der angesehene

<sup>1</sup> Diese Accentuation dürfte sich dann eher empfehlen, als die »hergebrachte« *Βαβράβας*.

<sup>2</sup> WINER-SCHMIEDEL § 5, 27a Anm. 56 (S. 58). Dort viele ähnliche Fälle.

<sup>3</sup> LXX Ἀβδευαγώ. Man beachte auch hier die Wiedergabe des *E-Lautes* durch *α*.

antiochenische Christ Manaën<sup>1</sup> mit dem Epitheton Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος ausgezeichnet.

An der ersten Stelle ist jedoch durch den Alexandrinus, den Sinaiticus etc. *συνέκτροφοι* gut bezeugt, ein Wort, das sonst nicht vorkommt, »aber gerade deshalb durch *σύντροφ.* verdrängt werden konnte«<sup>2</sup>; für die Ursprünglichkeit<sup>3</sup> des *συνέκτροφοι* scheint mir auch der Zusatz ἀπὸ νεότητος zu sprechen. So hat sich denn auch O. F. FRITZSCHE in seiner Ausgabe für *συνέκτροφοι* entschieden. Die Bedeutung des Wortes ist zweifellos *Mitauferzogener* im eigentlichen Sinne.<sup>4</sup>

Anders verhält es sich mit dem *σύντροφος* der beiden anderen Stellen. Die Kommentare stellen zu Act. Ap. 13<sub>1</sub> die Bedeutungen *Milchbruder* und *Erziehungsgenosse* zur Wahl,<sup>5</sup> aber die erste Erklärung erledigt sich bei der sogleich nach-

<sup>1</sup> Der Mann heisst *Μαναήν*; das ist natürlich מנחם. Ebenso transskribiert der Alexandrinus LXX 2 Reg. 15<sub>16</sub> ff. *Menachēm Manaήν*, während die anderen Codices *Μαναήμ* schreiben. Durch die Endung *-ην* erhielt der barbarische Name eine Art von griechischem Aussehen: Kosenamen auf *-ην* sind bei den Griechen hier und da gebräuchlich (A. FICK, Die Griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt, 2. Aufl. von F. BECHTEL u. A. FICK, Göttingen 1894, 28). Man wird hier kaum den bei den Transskriptionen semitischer Eigennamen nicht seltenen willkürlichen Wechsel von *μ* und *ν* (vergl. darüber WINER-SCHMIEDEL § 5, 27g und Anm. 63 [S. 61]) anzunehmen haben.

<sup>2</sup> GRIMM HApAT III (1853) 6.

<sup>3</sup> Sie scheint auch durch den Syrer bestätigt zu werden, GRIMM ebenda 7.

<sup>4</sup> Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, dass die hierdurch gebotene Auffassung den historischen Verhältnissen nicht entspreche (die *παῖδες*, unter die Alexander sein Reich verteilte, waren schwerlich alle seine *συνέκτροφοι* im eigentlichen Sinne); der Verfasser hat jedenfalls diese Meinung gehabt. Vielleicht erklärt sich die Variante *σύντροφοι* aus dem Bestreben eines denkenden Abschreibers den historischen Anstoss zu beseitigen; *σύντροφοι* in dem sogleich zu bestimmenden technischen Sinne war korrekter; das ἀπὸ νεότητος freilich liess der gedankenlose Denker stehen.

<sup>5</sup> H. HOLTZMANN HC I<sup>2</sup> (1892) 371.

zuweisenden Häufigkeit des Ausdruckes in Verbindung mit einem Königsnamen ohne weiteres, wenn man bedenkt, wie komisch die Konsequenzen sind, die sie nach sich zieht; so müsste man z. B. annehmen, dass an den verschiedensten Orten und zu den verschiedensten Zeiten gerade die neugeborenen Kronprinzen sehr oft der bürgerlichen Gesundheit anvertraut werden mussten, und dass der Knabe der unköniglichen Amme auch dann noch am Leben war, wenn sein *conlactaneus* den Thron der Väter bestiegen hatte. Die Erklärung *Erziehungsgenosse* ist schon richtiger; man könnte dabei an *Jugendgespielen* des Dauphins denken, die selbstverständlich den besten Familien entnommen waren, und von denen der eine oder andere nachher der Vertraute des herangewachsenen Fürsten blieb, soweit dies die Ehrfurcht zuließ. Aber auch diese Annahme ist zu speziell; *σύντροφος τοῦ βασιλέως* ist ein höfischer Titel, der natürlich aus der Grundbedeutung des Wortes zu erklären ist, bei dessen Gebrauche sich aber diese Grundbedeutung verwischt hatte und in die allgemeine Bedeutung *Vertrauter* übergegangen war. Es steht damit ganz so, wie mit dem Titel *Verwandter* eines Königs.<sup>1</sup> Als Titel ist *σύντροφος τοῦ βασιλέως* bezeugt für Pergamon durch Polybius XXXII 25<sup>10</sup>, ausserdem durch die pergamenischen Inschriften No. 179<sup>3</sup>, 224<sup>2</sup>, 248<sup>6</sup> u. 28<sup>2</sup>, sämtlich aus vorrömischer Zeit (vor 133 v. Chr.). »Er scheint in den hellenistischen Königreichen allgemein üblich gewesen zu sein.«<sup>3</sup> Für Makedonien citiert FRÄNKEL Polyb. V 94, für Pontus verweist er auf die Inschrift *Bulletin de correspondance hellénique* VII (1883) 355, für Ägypten auf die Bemerkungen von LUMBROSO.<sup>4</sup> Am instruktivsten für die Stelle der Apostelgeschichte ist die oben<sup>5</sup> mitgeteilte Inschrift von Delos aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr., in welcher der Titel auch für Syrien bezeugt ist; dort wird Heliodoros, wahrscheinlich

<sup>1</sup> Vergl. oben S. 158 *sub συγγενής*.

<sup>2</sup> FRÄNKEL S. 111, 129, 164 ff.

<sup>3</sup> FRÄNKEL S. 111 f.

<sup>4</sup> *Recherches* 207 f.

<sup>5</sup> S. 173.

ebenfalls ein Antiochener, mit dem Ehrennamen *σύντροφος τοῦ βασιλέως Σελεύκου Φιλοπάτορος* belegt. So dürfte auch Manaën als *Vertrauter* des Herodes Antipas aufgeführt sein; mehr besagt der technische Ausdruck nicht, ein darauf begründeter Schluss auf das Vorleben des Mannes oder gar auf zarte Beziehungen seiner Mutter zu dem neugeborenen Herodes ist sehr gewagt. Im Zusammenhange der Erzählung ist das so verstandene Epitheton natürlich für Manaën und die antiochenische Gemeinde noch ehrenvoller, als bei der herkömmlichen Erklärung.

### Saulus Paulus.

Ganz unvermittelt tritt Act. Ap. 13, 9 für den seither stets *Σαῦλος* genannten Apostel die Bezeichnung ein *Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος*, und von da ab wird in dem Buche stets der Name *Παῦλος* gebraucht. Die Stelle hat zu den weitgehendsten Vermutungen Anlass gegeben; man hat sogar die Behauptung aufgestellt, der Erzähler wolle durch das *ὁ καὶ Παῦλος* andeuten, dass der Namenwechsel des Apostels irgendwie mit der eben geschilderten Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus zusammenhänge. Bei der Untersuchung dieses Punktes darf nicht übersehen werden, dass gar nicht dasteht, der Apostel habe den Namen gewechselt; nur der Erzähler thut es: durch das *ὁ καὶ* konstruiert er den Übergang von dem seitherigen Gebrauche des *Σαῦλος* zu dem künftigen des *Παῦλος*.

Ich habe nirgends zu der Stelle erwähnt gefunden<sup>1</sup>, dass dieses elliptisch stehende *καὶ* bei Doppelnamen ein dem Zeitalter des N. T. überaus geläufiger Gebrauch ist. In seinen für die Sprachgeschichte der griechischen Bibel hochbedeutenden Studien über den Atticismus hat kürzlich W. SCHMID<sup>2</sup>

<sup>1</sup> WINER-LÜNEMANN § 18, 1 (S. 102) verweist nur auf ganz späte Schriften. Dagegen notiert die Sorgfalt eines WETSTEIN bereits 1752 zu der Stelle *Inscriptiones!* Das will zu seiner Zeit mehr besagen, als Dutzende von sonstigen »Observationen« der fleissigen und freiblickenden Exegeten des vorigen Jahrhunderts.

<sup>2</sup> Der Atticismus III (1893) 338. — Seine Belege sind zu erweitern durch die Inschrift von Mylasa in Karien WADDINGTON III 2 No. 361

aus den Papyri und Inschriften nachgewiesen, wie verbreitet dieser Gebrauch allenthalben gewesen ist; als ersten Beleg nennt er eine Inschrift des Antiochus Epiphanes. »Da das Lateinische in derselben Weise bei familiären Bezeichnungen *qui et* verwendet...., so könnte man an einen Latinismus denken; wenn nicht die Antiochus-Inschrift wahrscheinlicher machte, dass der lateinische Gebrauch ein Gracismus sei.«<sup>1</sup>

Für die frühesten Fälle in der Litteratur scheint W. SCHMID einige Stellen aus Älian und Achilles Tatius zu halten. Aber auch hier ist der wohl aus der Volkssprache stammende Gebrauch bedeutend früher nachzuweisen. Bereits 1 Macc. 7<sub>5</sub>, 12, 20 ff., 95 ff., 2 Macc. 14<sub>3</sub> bieten wenigstens die Codices 64, 93, 19 (an der letzten Stelle auch Cod. 62) die Lesart Ἄλκιμος ὁ καὶ Ἰάκιμος. Aber auch wenn dieselbe nicht ursprünglich sein sollte, so braucht man um litterarische Zeugnisse doch nicht verlegen zu sein: sie sind aus Josephus in verhältnismässig grosser Anzahl nachgewiesen.<sup>2</sup> Der jüdische Geschichtsschreiber gebraucht zur Bezeichnung von Doppelnamen nicht nur vollere Wendungen, wie Σίμων ὁ καὶ δίκαιος ἐπικληθεὶς (*Antt.* XII 24), Ἄλκιμος ὁ καὶ Ἰάκιμος κληθεὶς (*Antt.* XII 97), Ἰωάννην τὸν καὶ Γαδδὶν λεγόμενον (*Antt.* XIII 12), Διόδωτος ὁ καὶ Τρύφων ἐπικληθεὶς (*Antt.* XIII 51), Σελήνη ἢ καὶ Κλεοπάτρα καλουμένη (*Antt.* XIII 164), Ἀντίοχος ὁ καὶ Διόνυσος ἐπικληθεὶς (*Bell. Jud.* I 47), sondern er verbindet die beiden Namen auch einfach durch

---

(Kaiserzeit), durch eine Menge von Belegen aus lykischen Inschriften, vergl. besonders die Gerontenlisten von Sidyma bei O. BENNDORF und G. NIEMANN, *Reisen in Lykien und Karien*, Wien 1884, S. 73 ff. (Zeit des Commodus) — sowie durch viele Stellen der Ägyptischen Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin, z. B. No. 39; 141<sup>2</sup>; 200; 277<sup>2</sup>; 281. Im *Pap. Berol.* 6815 (BU II S. 43 No. 30) steht sogar Μάρκον Ἀντωνίου Διοσκόρου ὁ καὶ Πτολεμαίου, ein Beweis, wie fest und formelhaft geläufig dieses ὁ καὶ gewesen sein muss.

<sup>1</sup> W. SCHMID ebenda.

<sup>2</sup> GUIL. SCHMIDT, *De Flav. Ios. elocutione*, FLECK. Jahrb. Suppl. XX (1894) 355 f.

unser *ὁ καί*: *Ἰανναῖον* {*τὸν καὶ Ἀλέξανδρον* (*Antt.* XIII 121),<sup>1</sup> *Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας* (*Antt.* XVIII 22)<sup>1</sup>, *Κλεόδημος ὁ καὶ Μάλχος* (*Antt.* I 15), *Ἀρχη ἡ καὶ Ἐκδείπους* (*Antt.* V 1 22), *Ἰούδας ὁ καὶ Μακκαβαῖος* (*Antt.* XII 64), *Παρόρω τῷ καὶ προεσβυτέρῳ* (*Antt.* XX 33).

Act. Ap. 13<sup>9</sup> kann, in diesen sprachgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, unmöglich sagen wollen *Saulos, der von jetzt an auch Paulos hiess*; ein antiker Leser konnte nur verstehen *Saulos, der auch ausserdem Paulos hiess*.<sup>2</sup> Wollte die Apostelgeschichte mitteilen, dass der Apostel sich den gräcisierten römischen Namen zu Ehren des Proconsuls, oder dass er ihn sich überhaupt jetzt erst beigelegt habe, so musste sie einen anderen Ausdruck wählen. Das *ὁ καί* lässt keine andere Vermutung zu, als dass er bereits vor seiner Ankunft auf Cypern *Saulos Paulos* hiess; er hatte einen Doppelnamen, wie viele Kleinasiaten, Juden und Ägypter seiner Zeit. Wann er den nichtsemitischen Namen zu dem semitischen erhalten hat, wissen wir nicht. Man wird kaum die Forderung erheben dürfen, dass eine Veranlassung glaubhaft gemacht werden müsse, infolge deren er *Paulos* zubenannt worden sei. Die Bestimmungen des römischen Rechtes, welche sich auf die Führung von Namen bezogen, können in unserer Frage nicht berücksichtigt werden. Wenn irgendwo in Kleinasien oder am Nil ein unbekannter Mensch durch Annahme eines nicht-barbarischen zweiten Namens seinem Jahrhundert glaubte nachkommen zu sollen, so wird sich die Behörde schwerlich darum gekümmert haben. In der Wahl solcher griechisch-römischer zweiter Namen herrschte die harmlose Freiheit des volkstümlichen Geschmackes. Aber man kann hier und da sehen, dass solche besonders beliebt gewesen sein müssen, die an den heimatlichen Namen irgendwie wenigstens anklangen.<sup>3</sup> Bei jüdischen Namen ist dies z. B. der Fall bei *Ἰάκιμ* — *Ἀλκιμος* (*Joseph. Antt.* XII 97), *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰουῆστος* (*Col.*

<sup>1</sup> Zum Texte vergl. GUIL. SCHMIDT 355.

<sup>2</sup> Vgl. H. H. WENDT, MEYER III 617 (1888) 284.

<sup>3</sup> WINER-SCHMIEDEL § 16, 9 (S. 143).

411), Ἰωσήφ . . . ὃς ἐπεκλήθη Ἰουῆτος (Act. Ap. 123)<sup>1</sup>, aus Ägypten ist mir bekannt Σαταβουῆς ὁ καὶ Σάτυρος (Pap. Berol. 7080 Col. 2, Faijûm, 2. Jahrh. n. Chr.)<sup>2</sup>. So dürfte auch bei dem Tarsenser Σαούλ<sup>3</sup>, als er in einer uns unbekanntem Zeit,

<sup>1</sup> Nicht zu verwechseln mit diesen Fällen, in denen zu den jüdischen Namen ähnlich klingende nichtjüdische hinzutreten, sind die, in denen jüdische Namen durch ähnlich klingende nichtjüdische ersetzt wurden; die Träger der betreffenden Namen werden im Verkehre mit den Fremden nur diese Namen geführt haben. So ist der häufige Judenname Ἰάσων Ersatz von Ἰησοῦς; der Apostel Symeon (Petrus) wird gewöhnlich Σίμων genannt, nicht weil dieses Wort Transskription von Ἰσμεν ist, wie noch *Clavis*<sup>3</sup> 400 steht, sondern weil es der wirklichen Transskription dieses hebräischen Namens, Συμεών (so von Petrus noch Act. Ap. 15<sup>14</sup>, 2 Pe. 1<sup>1</sup>), ähnlich ist, — Σίμων ist ein gut griechischer Name (FICK-BECHTEL 251); so ersetzt noch die Vulgata durch *Cleophas* (= *Κλεοφᾶς*, FICK-BECHTEL 20 u. 164 unten; nicht zu verwechseln mit *Κλεοπᾶς* Luc. 24<sup>18</sup>, FICK-BECHTEL 164 Mitte) den wahrscheinlich semitischen Namen *Κλωπα(ς?)*, Accent?, [Joh. 19<sup>25</sup>]; ich weiss weder, worauf sich die Meinung [*Clavis*<sup>3</sup> 244] gründet, die semitische Form von *Κλωπα(ς?)* sei נֶפְלִיָּהּ, noch erst recht, wie P. FEINE, Der Jakobusbrief, Eisenach 1893, 16 behaupten kann, es sei »auch sonst anerkannt«, dass *Κλωπᾶς* griechisch und = *Κλεοπᾶς* sei); ebenso ist *Σιλουανός*, denke ich, Ersatz des semitischen *Σιλας*.

<sup>2</sup> BU IX S. 274 No. 277<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Die oft beachtete Thatsache, dass Paulus in den Berichten über die Bekehrung Act. Ap. 9<sup>4</sup> u. 17, 22<sup>7</sup> u. 13, 26<sup>14</sup> von Jesus und Ananias Σαούλ angeredet wird, dürfte sich aus einem ähnlichen liturgischen Taktgefühl des Erzählers erklären lassen, wie der Name *Συμεών* (für den sonst von ihm *Σίμων* und *Πέτρος* genannten Petrus), den er 15<sup>14</sup> dem Jakobus in feierlicher Rede in den Mund legt. Ähnlich haben die ersten Christen z. B. auch den ehrwürdigen Namen des Erzvaters Jakob ungräcisiert gelassen: *Ἰακώβ* klang »biblisch«, *Ἰάκωβος* modern. Ebenso scheint Paulus die altertümliche theokratische Form *Ἱεροσαλήμ* von dem modernen politischen Namen *Ἱεροσόλυμα* unterschieden zu haben: wo er die erstere Form gebraucht, liegt ein feierlicher Nachdruck auf dem Worte, besonders deutlich Gal. 4<sup>26</sup> u. 25 (vergl. Hebr. 12<sup>22</sup>, Apoc. Joh. 3<sup>12</sup>, 21<sup>2</sup> u. 10); aber auch als die Wohnstätte der *Heiligen* ist ihm Jerusalem mehr als blosser geographischer Begriff, pietätvoll auszeichnend sagt er 1 Cor. 16<sup>2</sup>, Rom. 15<sup>25</sup> ff. *Ἱεροσαλήμ*; Rom. 15<sup>19</sup> endlich passt dieser Name ebenfalls am besten in den Zusammenhang des begeisterten Rückblickes auf die Ausbreitung des Evangeliums. Man denke auch an die Konservierung



aber jedenfalls vor Act. Ap. 13<sub>9</sub>, einen nichtsemitischen zweiten Namen erhielt, für die Wahl gerade von Παῦλος lediglich der Umstand entscheidend gewesen sein, dass Παῦλος an den ehrwürdigen Namen des Stammesgenossen<sup>1</sup> einigermaßen anklang.

Als Name eines Juden war Παῦλος meines Wissens sonst nicht belegt; es ist daher von Interesse, dass die neuerdings bekannt gewordenen Papyrusfragmente über den jüdischen Krieg Trajans<sup>2</sup> mehrfach einen alexandrinischen Juden Παῦλος<sup>3</sup> nennen, welcher der Führer einer mit dem Kaiser verhandelnden Deputation gewesen zu sein scheint.

Die Frage, weshalb der Erzähler den Apostel bis Act. Ap. 13<sub>9</sub> Σαῦλος, von da ab Παῦλος nenne, ist keine onomatologische und hat auch mit der Geschichte des Paulus nichts zu thun, sie ist nur eine litterarhistorische. Ihre ansprechendste Beantwortung dürfte — wenn man nicht auf eine Verschiedenheit der Quellen zurückgehen will — noch immer die Vermutung<sup>4</sup> sein, dass der Chronist die beiden Glieder des Doppelnamens je nach dem Schauplatze gebraucht, auf dem sein Held thätig

mancher evangelischer Herrnworte in aramäischer Sprache und vergleiche oben S. 71. — Die Behauptung von A. BUTTMANN, Gramm. des neutest. Sprachgebr. 6, so oft Paulus angedet werde, erscheine regelmässig die »volkstümliche« (?? — für den Leserkreis der griechischen Apostelgeschichte?) Form Σαούλ, erledigt sich durch Act. Ap. 26<sub>24</sub>, 27<sub>24</sub>.

<sup>1</sup> Vergl. Act. Ap. 13<sub>21</sub> und dazu Rom. 11<sub>1</sub> und Phil. 3<sub>5</sub>.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 62 f.

<sup>3</sup> Der Name ist zwar an fast allen Stellen verstümmelt, so dass hier auch die Ergänzung in Σαῦλος möglich wäre, aber in Col. VII der Ausgabe von WILCKEN, Hermes XXVII (1892) 470, ist deutlich Παῦλος zu lesen.

<sup>4</sup> Hierfür ist vielleicht folgende Beobachtung lehrreich. Die Apostelgeschichte erwähnt an mehreren Stellen einen Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος Μάρκος, und zwar entweder mit diesem Doppelnamen oder mit seinem jüdischen Namen Ἰωάννης; besonders deutlich ist 13<sub>13</sub> die Wahl des blossen Ἰωάννης: der Mann hatte den Apostel Paulus verlassen und war nach Jerusalem zurückgekehrt. Ganz anders 15<sub>39</sub>: da geht er mit Barnabas nach Cypern, und hier ist die einzige Stelle, wo ihn die Apostelgeschichte bloss mit dem griechischen Namen Μάρκος belegt. Das kann natürlich auch Zufall sein.

ist; seit 131 ist der jüdische Jünger *Σαῦλος* Weltapostel: höchste Zeit, dass er den Griechen endlich unter dem nicht mehr barbarischen Namen vorgestellt wird, den er selbst ja als Apostel auch allein geführt hat. —

*Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος* — nur als solchen verstanden ihn wohl manche seiner stammverwandten Brüder; aus seinen Bekenntnissen wissen wir, dass er eher ein *Παῦλος ὁ καὶ Σαῦλος* gewesen ist, ein Mann, der für die Zukunft und die Menschheit gearbeitet hat, wenn auch als Sohn Benjamins und als Zeitgenosse der Cäsaren. Die Christen nachher hätten ihn manchmal am liebsten nur Saulus genannt: aber deshalb steht in der Geschichte doch nur der Name Paulus über der engen Pforte, durch welche Augustin und Luther geschritten sind.

---

v.

Prolegomena  
zu den biblischen Briefen und Episteln.

*γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται.*

## I.

1. Briefe haben die Menschen geschrieben, seitdem sie schreiben gelernt hatten. Wer der erste Briefschreiber gewesen ist, wissen wir nicht.<sup>1</sup> Aber das ist ganz in der Ordnung: wer einen Brief schreibt, kommt einer Forderung des Augenblickes entgegen; er hat ein persönliches Anliegen, das sonst niemanden etwas angeht, am wenigsten die Neugier der Späteren. Wir wissen ja zum Glücke ebensowenig, wer zum ersten Male Reue empfunden hat oder wer der erste Beter gewesen ist. Wer einen Brief schreibt, stellt sich nicht auf den Markt. Der Brief ist ein Geheimnis, und der Briefschreiber will, dass sein Geheimnis geschützt werde; in Hülle und Siegel vertraut er es dem verschwiegenen Boten an. Der Brief unterscheidet sich seinem innersten Wesen nach in nichts von der mündlichen Zwiesprache; er ist persönliche, vertraute Mitteilung so gut wie diese, und je mehr der Brief den Ton der Zwiesprache trifft, um so brieflicher das heisst besser ist er. Nur das Mittel der Unterredung ist ein anderes. Man bedient sich der fernwirkenden Schrift, weil die Stimme nicht im stande ist den anderen zu erreichen; man redet mit dem Griffel, weil

---

<sup>1</sup> Es nimmt sich naiv genug aus, wenn Tatian (*or. ad Graec.* p. 116 f. SCHWARTZ) und Clemens Alexandrinus (*Strom.* I 16 p. 364 POTTER) dem Geschichtsschreiber Hellanikos nachschreiben, die persische Königin Atossa (6./5. Jahrh. v. Chr.) sei die Erfinderin des *Briefschreibens*. So, nicht im Sinne von *Briefe in ein Ganzes zusammenfassen und herausgeben*, was R. BENTLEY (*D. Rich. Bentley's Abhandlungen über die Briefe des Phalaris etc.* deutsch von W. RIBBECK, Leipzig 1857, 532) auch für möglich hielt, dürfte der bei beiden vorkommende Ausdruck *ἐπιστολὰς συντάσσειν* zu verstehen sein; vergl. M. KREMMER, *De catalogis heurematum, Lipsiae 1890*, 15.

die räumliche Trennung ein Plaudern Auge in Auge nicht gestattet.<sup>1</sup> Nur für den anderen ist der Brief bestimmt, nicht für eine Öffentlichkeit, und selbst wenn er an eine Mehrheit von Personen gerichtet ist, so will er doch von Öffentlichkeit nichts wissen: Privatbriefe, wirkliche Briefe sind auch die Briefe an Eltern und Geschwister, an Genossen der Freude, des Leides und der Gesinnung. So wenig die Worte des scheidenden Vaters an die Kinder eine *Rede* sind, — wären sie eine *Rede*, so wäre besser gewesen, der Scheidende hätte geschwiegen — so wenig ist der Brief eines Weisen an seine vertrauten Schüler eine *Schrift*, ein litterarisches Ereignis, und die Schüler, wenn sie Weisheit gelernt haben, werden ihn nicht zu ihren Büchern stellen, sondern legen ihn andächtig zu dem Bilde des Meisters und den anderen kostbaren Reliquien. Welche Form der Brief hat und wie er äusserlich aussieht, ist für die Bestimmung seines Wesens völlig einerlei. Ob er auf Stein oder Thon, auf Papyrus oder Pergament, ob er in Wachs oder auf ein Palmblatt, auf rosa Papier oder eine Weltpostkarte geschrieben ist, ist ebenso unwesentlich<sup>2</sup>, als ob er sich in die bestimmten Formeln des Zeitalters einhüllt; ob er gewandt oder ungewandt, ob er von einem Propheten oder einem Bettler geschrieben ist, das ändert an seiner charakteristischen Eigenart gar nichts. Wesentlich

<sup>1</sup> [Pseudo-]Diogenes *ep.* 3 (*Epistolographi Graeci, rec. R. HERCHER, Parisiis 1873, p. 235*): δύναται γὰρ αἱ ἐπιστολαὶ πολλὰ καὶ οὐχ ἥττονα τῆς πρὸς παρόντας διαλέξεως. — Demetr. *de elocut.* 223 f. (HERCHER p. 13): Ἀρτέμων μὲν . . . φησιν ὅτι δεῖ ἐν τῷ αὐτῷ τρόπῳ διάλογόν τε γράφειν καὶ ἐπιστολὰς· εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου. καὶ λέγει μὲν τι ἴσως, οὐ μὴν ἅπαν· δεῖ γὰρ ὑποκατεσκευασθαι πως μᾶλλον τοῦ διαλόγου τὴν ἐπιστολὴν. ὁ μὲν γὰρ μιμεῖται αὐτοσχεδιάζοντα, ἡ δὲ γράφεται καὶ δῶρον πέμπεται τρόπον τινά. — [Pseudo-] Proclus *de forma epistolari* (HERCHER p. 6): ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστὶν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα, ἐρεῖ δὲ τις ἐν αὐτῇ ἅπερ ἂν παρὼν τις πρὸς παρόντα.

<sup>2</sup> Vergl. TH. BIRT, Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur, Berlin 1882, 2 oben. — In höchst sonderbarer Weise bestreiten Plinius (*Nat. hist.* XIII 13) und nach ihm BENTLEY (deutsch von RIBBECK 532 f.), dass die bei Homer erwähnten Briefe auf Wachstafeln *Briefe* gewesen seien.

ist auch nicht der besondere Inhalt. Wesentlich ist allein der Zweck, dem er dient, die vertraute, individuelle Zwiesprache räumlich getrennter Personen. Man will den anderen oder die anderen um etwas bitten, man will sie loben oder ermahnen oder verletzen, man will danken und Mitfreude bekunden — immer ist es ein persönliches Etwas, das dem Briefschreiber die Feder in die Hand drückt.<sup>1</sup> Wer einen Brief schreibt in dem Gedanken, seine Zeilen könnten von Fremden gelesen werden, der kokettiert mit dieser Möglichkeit entweder, oder er fürchtet sie; er ist im ersten Falle eitel, im zweiten vorsichtig<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Demetr. *de elocut.* 231 (HERCHER p. 14): φιλοφρόνησις γὰρ τις βούλεται εἶναι ἢ ἐπιστολῇ σύντομος καὶ περὶ ἀπλοῦ πράγματος ἔκθεσις καὶ ἐν ὀνόμασιν ἀπλοῦς.

<sup>2</sup> Cic. *fam.* 15,21: *aliter enim scribimus quod eos solos quibus mittimus, aliter quod multos lecturos putamus.* Cic. *Phil.* 2,7: *quam multa ioca solent esse in epistulis quae prolata si sint inepta videantur! quam multa seria neque tamen ullo modo divulganda!* — Johann Kepler hatte an Reimarur Ursus einen Brief geschrieben, mit dem dieser dann in einer für Kepler und Tycho Brahe peinlichen Weise renommierte. Hierdurch gewarnt, nahm Kepler sich für die Zukunft vor: »scribam caute, retinebo exemplaria« (*Joannis Kepleri astronomi opera omnia* ed. CH. FRISCH, I [Francof. et Erl. 1858] 234, vergl. C. ANSCHÜTZ, Ungedruckte wissenschaftliche Correspondenz zwischen Johann Kepler und Herwart von Hohenburg 1599, Prag 1886, 91 f.). — Der pfälzische Leibmedicus Helisäus Röslinus († 1616) sagt über einen seiner Briefe, der ohne sein Vorwissen gedruckt worden war: »Das hab ich geschrieben gleich den andern Tag hernach, als ich Zinstag zu Abendt den 2/12. October den newen Stern erstlich mit Verwunderung gesehen, hab ich solches gleich in Eil an einen guten Freund gen Strassburg geschrieben. . . . Solcher Brief (6 paginarum) ist wider mein Wissen und Willen hernach gedruckt worden, dessen ich zwar kein schewen trag, aber so ich solches zuvor gewist, ihnen etwas besser anstellen und mich runderer erkleren können, wie mir dann vnterm schreiben selber eingefallen« (*Joannis Kepleri opp. omn.* I 666). — Moltke an seine Frau, 3. Juli 1864: »Ich habe Dir vorstehend eine Beschreibung der Wegnahme von Alsen gegeben, die keinen offiziellen Bericht, sondern die Anschauung eines Augenzeugen enthält, wobei die Darstellung immer an Frische gewinnt. Wenn Du glaubst, dass sie auch andere interessiert, so habe ich nichts dagegen, dass Abschriften genommen werden, in welchen einige Personalien weggelassen und ich nicht genannt werde, Auer wird Dir das besorgen« (Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten des

in beiden Fällen nicht unbefangen, kein richtiger Briefschreiber. Mit dem individuellen Zwecke des Briefes muss sich notwendig die Unbefangenheit der Stimmung des Schreibers verbinden; man ist es nicht nur sich und dem andern, sondern mehr noch dem Briefe selbst schuldig, dass man sich gibt, wie man ist. So sollte der Brief, auch der kleinste und ärmste, ein Stück schöner oder trivialer, jedenfalls aber wahrer menschlicher Naivetät vorstellen.<sup>1</sup>

2. Der Brief ist älter als die Litteratur. Wie die Zwiesprache älter ist als der Dialog und das Lied älter als das Gedicht, so reicht die Geschichte des Briefes zurück in das goldene Zeitalter, in dem es weder Schriftsteller noch Verleger gab und auch keine Recensenten. Litteratur ist das für die Öffentlichkeit bestimmte Schrifttum; wer Litteratur macht, will, dass sich andere um sein Werk bekümmern, will gelesen sein. Er wendet sich nicht an den Freund, er schreibt nicht an seine Mutter: er vertraut seine Blätter den Winden an und weiss nicht, wohin sie getragen werden; er weiss nur, dass sie von dem und jenem Unbekannten und Unverschämten aufgefangen und besehen werden. Litteratur unterscheidet sich ihrem eigen-

---

General-Feldmarschalls Grafen Helmuth von Moltke, VI [Berlin 1892] 408 f.). Man merkt aber schon diesem »Briefe« an, dass er mit Rücksicht auf die eventuellen Abschriften verfasst ist. Vergl. auch die ähnliche Stimmung (es handelt sich um Tagebuchaufzeichnungen, die mit Briefen wesentlich verwandt sind,) bei K. von Hase vom Jahre 1877: »Es könnte die Unbefangenheit dieser Selbstgespräche stören, dass ich weiss, sie werden bald in andre Hand kommen. Indess wird das doch die Hand freundlicher und geliebter Menschen sein, und so sei der Gedanke daran ein flüchtig vorübergehender Schatten« (Annalen meines Lebens, Leipzig 1891, 271).

<sup>1</sup> Demetr. *de elocut.* 227 (HERCHER p. 13): *σχεδὸν γὰρ εἰκόνα ἕκαστος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς γράφει τὴν ἐπιστολὴν. καὶ ἔστι μὲν καὶ ἐξ ἄλλου λόγου παντὸς ἰδεῖν τὸ ἥθος τοῦ γράφοντος, ἐξ οὐδενὸς δὲ οὕτως ὡς ἐπιστολῆς.* Greg. Naz. *ad Nicobulum* (HERCHER p. 16): *πέρας τοῦ λόγου, ὅπερ τῶν κομψῶν τινος ἵκουσα περὶ τοῦ αἰτιοῦ λέγοντος, ἠνίκα ἐκρίνοντο περὶ βασιλείας οἱ ὄρνιθες καὶ ἄλλοι ἄλλως ἤκον ἑαυτοὺς κοσμήσαντες, ὅτι ἐκείνου κάλλιστον ἦν τὸ μὴ οἴεσθαι καλὸν εἶναι. τοῦτο κὰν ταῖς ἐπιστολαῖς μάλιστα τηρητέον τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ὅτι ἐγγυτάτω τοῦ κατὰ φύσιν.*



sten Wesen nach in nichts von der öffentlichen Rede; sie entbehrt des vertraulichen Charakters so sehr wie diese, und je mehr sie die Allgemeinheit zu fesseln vermag, um so litterarischer das heisst interessanter ist sie. Nur das Mittel der Kundgebung ist ein anderes. Man will nicht zur versammelten Sippe oder Gemeinde reden, sondern zur grossen thörichten Öffentlichkeit, und so sorgt man dafür, dass jeder der will geschrieben nach Hause tragen kann, was man zu sagen hatte; die mündliche Mitteilung ersetzt man durch das *Buch*. Auch das dem Freunde oder den Freunden gewidmete *Buch* ist seines litterarischen Charakters durch die Widmung nicht entkleidet, es ist deshalb nicht zu einem Privatschreiben geworden. Welche Form das *Buch* hat und wie es aussieht, ist für die Erkenntnis seines eigentümlichen Charakters unwesentlich, und auch der jeweilige Inhalt kommt nicht in Betracht. Ob der Verfasser Gedichte, Tragödien oder Historien, Predigten oder langweilige Wissenschaft, Politisches oder sonst etwas in die Welt hinausgibt, ob sein *Buch* durch die Sklaven des alexandrinischen Buchhändlers, durch den geduldigen Mönch oder den ungeduldigen Drucker vervielfältigt wird, ob es in den Bibliotheken als Blatt, Rolle oder Foliant aufbewahrt wird, ist ebenso einerlei, als ob es gut oder schlecht ist und ob es gekauft worden ist oder nicht. *Buch*, *Litteratur* im weitesten Sinne ist jedes nach der Absicht des Verfassers für die Öffentlichkeit bestimmte Schriftwerk.<sup>1</sup>

3. Das *Buch* ist jünger als der Brief. Selbst wenn die ältesten auf uns gekommenen Briefe jünger wären als die frühesten erhaltenen Litteraturwerke, so würde der Satz bestehen bleiben. Denn er braucht nicht mit historischen Mitteln erhärtet zu werden, ja es wäre thöricht einen solchen Versuch zu machen: der Brief ist vergänglich, das folgt mit Notwendigkeit aus seinem Wesen; er ist vergänglich, wie die Hand, die ihn geschrieben hat, wie die Augen, die ihn lesen sollten. Der Briefschreiber arbeitet ebenso wenig, wie für die Öffentlichkeit

<sup>1</sup> BIRT, Buchwesen 2: »Ebenso ist damals [im Altertume] die Scheide zwischen Privatscriptur und Litteraturbuch der Augenblick gewesen, wo ein Autor sein Manuscript seiner eigenen Slavenschaft oder der Slavenschaft eines Unternehmers zur vielfältigen Abschrift übergab.«

seines Zeitalters, für die Nachwelt<sup>1</sup>; der wirkliche Brief ist, wie er unwiederholbar sein muss, so auch nur in einem einzigen Exemplare vorhanden. Vervielfältigt und dadurch der Öffentlichkeit zugänglich, der Nachwelt möglicherweise zugänglich gemacht wird nur das *Buch*. Wir besitzen durch die Freundlichkeit des Zufalles alte, uralte Briefe — den ältesten werden wir niemals zu Gesichte bekommen; er war ein Brief und hat es verstanden sich selbst und sein Geheimnis zu hüten. Vor dem litterarischen Zeitalter liegen bei allen Völkern die Tage, in denen man zwar auch schrieb, aber keine *Bücher*.<sup>2</sup> So hat man ja auch längst gebetet und wahrscheinlich besser gebetet, ehe es Agenden gab, und die Menschheit war Gott nahe, bevor sein Dasein litterarisch bewiesen wurde. Der Brief flüchtet uns, wenn wir nach seinem Wesen fragen, in die heilige Einsamkeit des schlichten unbefangenen Menschentumes; er weist uns, wenn wir nach seiner Geschichte fragen, in die durch kein *Buch* beunruhigten Kindheitsjahre des vorlitterarischen Menschen.

4. Wenn der Freund von den Genossen, der Meister von den Jüngern für immer geschieden ist, dann besinnt sich die trauernde Pietät der Verwaisten darauf, was der Entrissene ihnen gewesen ist. Mit mehr als überredender Kraft sprechen die alten Blätter zu ihnen, die eine segensreiche Stunde ihnen von dem Teueren überbracht hatte; sie werden gelesen und wieder gelesen, man tauscht sie aus, man nimmt sich Abschriften der im Freundesbesitze befindlichen Briefe, man sammelt die kostbaren Stücke — vielleicht entschliesst man sich die Sammlung zu vervielfältigen; in der unübersehbaren unbekanntem Öffentlichkeit könnte der eine oder andere Unbekannte sich nach der Förderung sehnen, die man selbst erfahren hat. So geschieht es da und dort, dass aus den Gründen der Pietät die Briefe der Grossen ihres intimen Charakters entkleidet werden: sie werden zur Litteratur gemacht, *Briefe* werden

<sup>1</sup> A. STAHR, *Aristotelia*, I, Halle 1830, 192 f.

<sup>2</sup> WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte* 58: »Geschrieben wurde zwar schon früh, aber nur Urkunden und Verträge, ausserdem Briefe, wenn der Inhalt der Botschaft das Tageslicht scheute oder aus anderen Gründen geheim gehalten werden sollte.« Die hebräische Litteratur erblühte erst später.

nachträglich zu einem *Buche*. Wenn am Euphrat oder am Nil die konservativen Trümmer einer zerfallenen Kulturstätte uns Briefe entdecken lassen, deren Alter sich nur nach Jahrtausenden und Jahrhunderten berechnen lässt, dann freut sich die Wissenschaft des glücklichen Tages; in neuem Gewande übergibt sie die ehrwürdigen Funde der dankbaren Gegenwart, und wir lesen in unseren Büchern und in unseren Sprachen, was palästinensische Vasallen dem Pharao auf ihren Thontafeln zu berichten hatten, längst bevor es ein Volk Israel und ein Altes Testament gab, und wir erfahren die Nöte und Wünsche ägyptischer Mönche aus Papyrusfetzen, die so alt sind wie das Buch der sieben Dolmetscher. So ist es die Wissenschaft von heute, welche den privaten Kundgebungen einer grauen Vorzeit ihr eigenstes Wesen genommen und Briefe, wirkliche Briefe, nachträglich zur Litteratur gemacht hat. So wenig jedoch irgend ein unbekannter Mann der römischen Kaiserzeit seinem Kinde das Spielzeug mit ins Grab gegeben hat, damit die Späteren es dereinst finden und im Museum aufstellen könnten, ebenso wenig sind Privatbriefe, die nachträglich durch Veröffentlichung zur Litteratur gemacht worden sind, deshalb als Litteratur aufzufassen; Briefe bleiben Briefe, mag die Vergessenheit mit ihrem schützenden Schleier sie verbergen, oder mag hier die Pietät, dort die Wissenschaft, anderswo Pietät und Wissenschaft nach schwesterlicher Überlegung es für gut befinden das Geheimnis nicht länger der Ehrfurcht und dem Drange nach Wahrheit zu verschweigen. Was der Herausgeber durch die Veröffentlichung den Briefen nehmen musste, das müssen die Leser, sofern sie nicht nur zu buchstabieren verstehen, ihnen wieder schenken, indem sie ihre unbefangene schlichte Schönheit mit geschichtlicher Gerechtigkeit anerkennen.

5. Als zum ersten Male aus Briefen nachträglich ein *Buch* gemacht wurde — die Pietät, nicht die Wissenschaft wird hier den Anfang gemacht haben — war das litterarische Zeitalter natürlich längst angebrochen, und längst hatte es sich verschiedene Formen geschaffen, mit denen es arbeitete. Jenes erste aus wirklichen Briefen nachträglich gemachte Buch bereicherte die vorhandenen Formen der Litteratur um eine neue.

Man wird freilich nicht sagen dürfen, dass es die Formen des öffentlichen Schrifttumes ohne weiteres durch den Litteraturbrief, die *Epistel*<sup>1</sup>, vermehrt habe; nur den Antrieb zur Ausbildung dieses neuen litterarischen Eidos<sup>2</sup> hat jenes Buch wider seinen Willen gegeben. Ich kann mir nicht denken, dass jemand litterarische Abhandlungen in Briefform sollte verfasst und veröffentlicht haben, bevor ein aus wirklichen Briefen zusammengestelltes Buch vorlag. Sobald dasselbe jedoch vorlag, forderte es durch seine reizvolle Neuheit zur Nachahmung auf. Hätte man seine Aufforderung richtig verstanden, so hätte man sich freilich nur veranlasst sehen dürfen die Briefe anderer verehrungswürdiger Männer ebenfalls zu veröffentlichen, und nicht selten ist die Aufforderung denn auch wirklich in diesem ihrem wahren Sinne verstanden worden: aus allen Zeiten fast besitzen wir solche Sammlungen »echter«, »wirklicher« Briefe, unersetzliche Kleinode für den Geschichtsschreiber des menschlichen Gemütes. Aber der litterarische Mensch ist oft mehr litterarisches Wesen als Mensch, und so imponierte ihm bei dem Erscheinen jener ersten Briefsammlung mehr das Litterarische an ihr als das Menschliche, das zufällige Äussere mehr als ihr unerfindbar wundervolles innerstes Wesen. Anstatt sich zu freuen, dass sein blödes Auge einen Blick in eine grosse Menschenseele thun durfte, beschloss er ebenfalls einen Band »Briefe« zu schreiben. Er wusste nicht, was er that, hatte kein Gefühl dafür, dass er etwas Seltsames wagte<sup>3</sup>; er

<sup>1</sup> So werde ich im folgenden den Litteraturbrief stets nennen, weil ich das Fremdwort für geeignet halte den technischen Sinn auszudrücken.

<sup>2</sup> F. SUSEMIHL, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit, II, Leipzig 1892, 579: »Es mag wohl sein, dass zu diesem Zweige schriftstellerischer Thätigkeit die in einzelnen Philosophenschulen, wie der epikureischen, frühzeitig vorgenommene Sammlung der ächten Correspondenz ihrer Stifter und ältesten Mitglieder den nächsten Anstoss gab.«

<sup>3</sup> Vergl. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Aristoteles und Athen, II, Berlin 1893, 392: »er [Isokrates] hat nicht begriffen, dass der brief als eine vertrauliche und improvisirte äusserung erst dann gut geschrieben ist, wenn er für das lesen geschrieben ist, nicht das hören, wenn er von der

sah nicht, dass er durch seinen litterarischen Entschluss sich selbst die Möglichkeit unterband ihn auszuführen, denn Briefe sind Erlebnisse, und Erlebnisse kann man nicht machen. Ein grosser fördernder Geist ist der Vater der Epistel nicht gewesen, sondern ein Paragraphenmensch, ein Schablonenarbeiter. Aber vielleicht hatte er einmal in den Bergen ein Hirtenlied gehört und sich dann zu Hause hingesezt, um so eines auch zu machen: der bewundernde Beifall seiner Klientenschar bestärkte ihn in der Meinung, es sei gelungen. Hatte er ein Lied zu stande gebracht, weshalb sollte er nicht auch Briefe zu stande bringen? Und so setzte er sich denn hin und machte sie. Aber das zu einem Schema entwürdigte Vorbild zeigte misstrauisch dem verdächtigen blassen Gesellen nicht sein wahres Gesicht, geschweige sein Herz. So kam es, dass die Epistel dem Briefe nur das bischen briefliche Form abgucken konnte, weiter nichts. Gleich der wahre briefliche Brief dem Gebete, so war die nachahmende Epistel nur ein Plappern; lächelte aus dem Briefe ein geheimnisvolles Kindergesicht, so grinste die Epistel starr und dumm wie eine Puppe.

Aber die Puppe gefiel, und man hat es verstanden sie zu vervollkommen und menschenähnlicher zu machen. Ja nicht selten ist es da und dort vorgekommen, dass in einer müssigen Stunde selbst ein Künstler so ein Ding geformt hat. Das fiel natürlich netter aus als die meisten anderen und sah sich niedlicher an als etwa ein garstiges Kind; in jedem Falle konnte es keinen Lärm machen. Eine gute Epistel gefällt mehr als ein trivialer Brief. An guten Episteln ist wohl in keiner Litteratur ein Mangel. Sie sehen oft so brieflich aus, dass man sich über ihren wahren Charakter gerne einmal hinwegtäuschen lässt. Aber sie sind keine Briefe, und je mehr Mühe sie sich geben müssen Briefe zu sein, um so deutlicher verraten sie, dass sie es nicht sind.<sup>1</sup> Auch die Trauben des Zeuxis konnten

---

stilisirten rede sich *κατ' εἶδος* unterscheidet.« Dieses Urteil bezieht sich noch dazu auf wirkliche, echte Briefe des Isokrates.

<sup>1</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Antigonos von Karystos (Philologische Untersuchungen IV), Berlin 1881, 151: »die existenz einzelner gleich für die publication geschriebener briefe ist wesentlich von einer privat-correspondenz verschieden.«

nur Sperlinge täuschen; ich fürchte überdies, es sind keine richtigen Sperlinge gewesen, sondern Tierchen aus dem Vogelbauer, die mit der Freiheit und Frechheit ihre Natur aufgegeben hatten; unsere rheinischen Spatzen wären aus ihren Weinbergen gar nicht erst herbeigeflogen. Die Künstler unter den Epistolographen haben selbst am besten gewusst, dass sie in ihren Episteln auch im besten Falle künstelten, künsteln mussten. »Der Herausgeber bittet beim Lesen dieses Buchs den Titel desselben nicht zu vergessen; es sind nur Briefe, Briefe, das Studium der Theologie nur betreffend. In Briefen erwartet man keine Abhandlungen, noch weniger Abhandlungen in steifer Einförmigkeit und Proportion der Theile. Wie sich die Materie giebt und wendet, wie sich das Gespräch zieht und bindet, oft wie Liebhaberei oder einzelne Zwischenfälle es absetzen und lenken, so wenden sich, so folgen die Briefe; und ich müsste mich sehr irren, wenn nicht dieser Faden eines lebendigen Zusammenhanges, dies Individuelle ihres Ursprungs und ihrer Beziehung sie eben dazu machte, was sie in der Handschrift seyn sollten und nachher im Druck freilich nicht mehr sind. Auch kann ich es nicht bergen, dass bei diesen Briefen, wie sie jetzt gedruckt sind, gerade vielleicht das Lehrreichste, die genauere Beurtheilung einzelner Schriften fehle. Es hat sich indessen nicht anders thun lassen und noch weiss ich kaum, ob die folgenden Briefe, in denen die Materien immer specieller, andringender, individueller werden, gar des Drucks fähig seyn dürften. Die öffentliche Stimme des Markts und die vertrauliche eines Privat-Briefwechsels sind und bleiben immer sehr verschieden.« Herder<sup>1</sup> hat nach diesen auch für das Verständnis des wirklichen Briefes klassischen Worten für sein Buch »Briefe« zwar brieflichen Charakter in Anspruch genommen, aber doch das deutliche Bewusstsein gehabt, dass ein gedruckter das heisst im Zusammenhange ein litterarischer Brief sich von dem wirklichen Briefe wesentlich unterscheidet.

Dass die Epistel bei fast allen litterarischen Völkern eine beliebte Form des öffentlichen Schrifttumes geworden ist,

<sup>1</sup> Briefe, das Studium der Theologie betreffend, Dritter Theil, Frankfurt und Leipzig 1790, Vorbericht zur ersten Ausgabe, S. I—III.

ist leicht verständlich. Eine bequemere Form gab es wohl kaum. Sie war so ungemein bequem, weil sie eigentlich so völlig unlitterarisch, weil sie eigentlich eine »Form« überhaupt nicht zu nennen war. Man brauchte nur irgend einer Plauderei eine Adresse als Etikette aufzukleben, und man hatte erreicht, was sonst nur durch eine gewissenhafte Befolgung strenger künstlerischer Formgesetze erarbeitet werden konnte. Weder an den Ausdruck noch an den Inhalt stellt die Epistel höhere Anforderungen. Man konnte sich im Stile gehen lassen, und die Briefetikette wurde zur Schutzmarke für Gedanken, die für ein Gedicht zu einfältig, für eine Abhandlung zu dürftig gewesen wären. Die Epistel braucht, wenn man von der aufgeklebten Adresse absieht, nichts weiter zu sein als etwa ein Feuilleton oder eine Causerie von heute. Die Blüte der Epistolographie wird stets als ein Zeichen des Niederganges der Litteratur aufgefasst werden dürfen; sie ist epigonenhaft, alexandrinisch, und wenn auch von grossen schöpferischen Geistern Episteln verfasst und herausgegeben sein sollten, so wird dadurch der sekundäre Charakter dieses litterarischen Triebes nicht in Frage gestellt: auch die Grossen wollen einmal plaudern, tändeln, sich ausruhen. Ihre Episteln mögen gut sein, die Epistel als litterarische Erscheinung ist leichte Ware.

6. Epistelsammlungen, die unter dem Namen bekannter Dichter und Weisen gehen, liegen uns allerdings in grosser Anzahl vor. Viele von ihnen sind nicht »echt«; sie sind von anderen unter dem Schutze des berühmten Namens verfasst und in die Welt hinausgegeben.<sup>1</sup> Die nervöse Unwissenheit,

---

<sup>1</sup> Man führt die Entstehung unechter Briefsammlungen bei den Griechen auf »Stilübungen der athenischen Rhetorenschulen in der ältesten und älteren hellenistischen Zeit« zurück, SUSEMIHL II 448 und 579. War einem angehenden Rhetor eine derartige Übung besonders gut gelungen, so konnte er sich versucht fühlen sie zu publicieren. Wirkliche Fälschungen in der gewinnsüchtigen Absicht mit den grossen Bibliotheken ein Geschäft zu machen sind auch nicht ausgeschlossen, vergl. SUSEMIHL II 449 f.; BENTLEY (deutsch von RIBBECK) 81 ff.; A. M. ZUMETIKOS, *De Alexandri Olympiadisque epistularum fontibus et reliquiis*, Berolini 1894, 1. — Noch

die von litterarischen Gewohnheiten keine Kenntnis hat, brandmarkt sie unbesehen samt und sonders durch den sittlichen Begriff *Fälschung*; sie wähnt, alles in der Welt müsse sich zwischen den beiden Polen *sittlich* und *unsittlich* unterbringen lassen, und übersieht, dass das unendliche Sein und Werden zum grössten Teile nach aussersittlichen Gesetzen sich vollzieht und als sittliches Adiaphoron beurteilt werden möchte. Wer die Echtheitsfragen der Litteraturgeschichte als solche schaudernd für Probleme aus dem Kampfe zwischen Wahrheit und Lüge hält, der muss den brutalen Mut haben die Litteratur überhaupt als Fälschung zu bezeichnen. Der litterarische Mensch ist, mit dem unlitterarischen verglichen, stets ein befangenes Wesen; er schöpft nicht aus dem Eigentume seiner menschlichen Wirklichkeit, sondern er stellt sich unter die Herrschaft des Ideales, von dem er selbst am besten weiss, dass es niemals gewesen ist und niemals wirklich sein wird. Der litterarische Mensch entfernt sich mit jedem Striche seiner Feder von der trivialen Wirklichkeit, weil er sie ändern, veredeln, vernichten will, weil er sie niemals anerkennen kann. Als Mensch fühlt er sich freilich verkauft unter die Herrschaft des erbärmlichen Objektes; er weiss, dass er als thörichter Knabe die Muscheln des Weltmeeres sammeln wollte, als er über die Gesetze des Kosmos schrieb; er seufzt nach Offenbarung, indem er seiner Nation den Faust schenkt; dass seinem Unglauben geholfen werden müsse, treibt ihn um, und doch schreibt er Reden über die Religion. So weiss er sich in einen Widerspruch verstrickt des Unendlichen zu dem Endlichen<sup>1</sup>; die

---

1551 erlaubte sich Joachim Camerarius den harmlosen Scherz, »*ad institutionem puerilem*« eine griechische Korrespondenz zwischen Paulus und dem Presbyterium von Ephesus zu erdichten (Th. ZAHN, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, II 2, Erlangen und Leipzig 1892, 565).

<sup>1</sup> Vergl. das Bekenntnis, das VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Aristoteles und Athen, I, Berlin 1893, Vorwort S. VI ausspricht: »die schriftstellerische aufgabe fordert in unlösbarem widerspruche zu der wissenschaftlichen forschung einen abschluss. wir wissen seit dem Phaidros, dass das buch überhaupt ein elendes ding gegenüber der lebendigen forschung ist, und wir sind hoffentlich im colleg klüger als in unsern büchern. aber Platon



kleinen glücklichen Leute, deren schläfrige Seele von seiner Pein nichts ahnt, werden von ihm hineingewiegt in den süßen Traum, dass man der Wahrheit, Schönheit und Ewigkeit nur Altäre zu bauen habe, um sie zu besitzen: wenn sie aufwachten, müssten sie ihn anklagen, dass er sie getäuscht habe. Sie entdecken, dass er ist, wie sie auch; sie flüstern sich gegenseitig zu, dass der Weise, der Dichter und der Prophet doch nur ein Menschlein sei, vielleicht klüger, aber nicht verständiger und besser als die anderen auch. Mit einer sittlich klingenden Phrase entschädigen sie den, der ihnen ein Führer sein konnte, nicht zu seiner armen eigenen Hütte, sondern zur Stadt auf dem Berge, die nicht von Menschenhänden erbaut ist. Die undankbaren Thoren! Die Litteratur stellt uns vor eine Unwirklichkeit, indem sie der Wahrheit dient; der litterarische Mensch gibt sich selbst auf, weil er Humanität erstrebt; er ist befangen, weil er davor zurückbebt anderen nur sich selbst zu geben. Was von der Litteratur überhaupt gilt, muss auch bei ihren einzelnen charakteristischen Erscheinungen beachtet werden. So wenig der Platonische Sokrates und der Schillersche Wallenstein »Fälschungen«<sup>1</sup> sind, so wenig sollte man die gesamte »pseudonyme«<sup>1</sup> Schriftstellerei so nennen dürfen. Dass ein Teil der unter falschem Namen gehenden Schriftwerke von ihren Verfassern mit bewusster Absicht gefälscht worden ist, ist ja ohne weiteres zuzugeben; Pseudonymität in politischen und kirchlichen Schriftwerken ist in jedem Falle verdächtig, denn niemand kennt heiligere und heiligendere Zwecke, als der undisciplinierte Naturtrieb der Dynasten und Hierarchen samt ihrem Anhang. Aber es gibt auch eine harmlose, treuherzige, eine ehrliche Pseudonymität<sup>2</sup>, und wenn überhaupt ein Litteraturwerk Rückschlüsse auf den Charakter seines

---

hat doch auch Bücher geschrieben, hat jedesmal was er wusste, so gut ers wusste, frei heraus zu sagen gewagt, sicher sich selbst das nächste mal zu widersprechen und hoffentlich zu berichtigen.«

<sup>1</sup> Der Ausdruck *pseudonym* ist zwar an sich gravierend, hat sich im Gebrauche aber so abgeschliffen, dass er auch in ganz harmlosem Sinne verwandt wird.

<sup>2</sup> Vergl. hierzu besonders JÜLICHER, Einleitung in das N. T. 32 ff.

Verfassers gestattet, so wird man in einem solchen Falle nicht auf Heimtücke und Feigheit, sondern auf Bescheidenheit und ängstliche Naivetät raten dürfen. Zwischen der »echten« Epistel und der pseudonymen Epistel besteht nicht der tiefgreifende, wesentliche Unterschied wie zwischen der Epistel und dem Briefe. »Echt« im Sinne der Echtheit des Briefes ist die Epistel niemals, kann sie niemals sein, weil sie die Form des Briefes nur zu benutzen vermag, indem sie sein Wesen aufgibt. Die Herdersche Epistel, und wenn sie noch so brieflich aussieht, ist kein Herderscher Brief; nicht der Mensch Herder, sondern der Theolog und theologische Schriftsteller Herder hat sie geschrieben: sie ist »echt« in einem unechten Sinne, wie ein im September blühender Apfelbaum zwar »echte« Apfelblüten hat, aber sich dabei doch bis ins Mark hinein vor seinen reifenden Früchten schämen muss. Litterarische »Echtheit« ist nicht zu verwechseln mit echter Natürlichkeit. Litterarische Echtheitsfragen können uns Kopfzerbrechen machen; was menschlich echt ist, ist dem echten Menschen niemals ein Problem. Von der bloss litterarisch echten Epistel zur fingierten Epistel war nur ein Schritt; der echte Brief konnte höchstens nachgeäfft, die echte Epistel musste und wollte nachgeahmt werden. Die Sammlungen echter Briefe haben die Epistolographie mittelbar veranlasst; den Sammlungen echter Episteln folgte die fiktive Epistellitteratur auf dem Fusse nach.

## II.

7. In den seitherigen principiellen Bemerkungen habe ich im allgemeinen die litterarischen Verhältnisse stillschweigend vorausgesetzt, in die uns die griechisch-römische und die auf ihr sich erhebende moderne Kultur<sup>1</sup> hineinstellen. Sie

<sup>1</sup> Besonders lehrreich in methodischer Hinsicht ist die Geschichte der »Brief«-Litteratur bei den italienischen Humanisten. Bereits STAHR, *Aristotelia* II 187 f., hat darauf aufmerksam gemacht. Man findet die beste Belehrung darüber bei G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, II<sup>3</sup>, Berlin 1893, 417—436.

scheinen mir zu gebieten, dass man alles, was uns unter dem weiten unpräcisen Begriffe *Brief* überliefert ist, nicht unbesehen unter den ebenso unpräcisen Begriff *Brieflitteratur* unterbringt, sondern dass jedes einzelne Stück dieser interessanten und vernachlässigten Überlieferung an seinen Ort in der Entwicklungslinie *wirklicher Brief, nachträglich zur Litteratur gemachter Brief, Epistel, fingierte Epistel* gestellt wird. Würde man verlangen, dass ich die einzelnen Etappen dieser Linie mit historischen Belegen nachwiese, so würde ich in einige Verlegenheit geraten. Ich habe bereits angedeutet, dass das erste Glied dieser Reihe, der *Brief*, prälitterarisch ist; hier ist es nicht nur unmöglich einen Beleg zu geben, sondern auch unbillig einen zu verlangen. Eher könnte man erwarten, dass sich für die anderen Glieder, die irgendwie litterarisch sind und als solche historisch kontrollierbar sein könnten, etwas Sicheres ermitteln lassen müsste. Aber selbst wenn das weite Feld der antiken »Briefe« mehr angebaut wäre, als es seither geschehen ist, so würde man im besten Falle doch auch nur den ersten bekannten Fall einer nachträglichen Sammlung wirklicher Briefe, einer Epistel, einer fingierten Epistel feststellen können, nicht aber an die Anfänge des litterarischen Triebes selbst gelangen. Jene Linie konnte nur auf grund allgemeiner Erwägungen gezogen werden. Ich sehe nicht, wie sie anders gezogen werden könnte. Dass der wirkliche Brief das erste, die fingierte Epistel das letzte Glied der Entwicklung sei, wird niemand bezweifeln, ebenso wenig, dass eines der Zwischenglieder zwischen beiden die Epistel<sup>1</sup> sein muss. Nur über die Entstehung der Epistel selbst kann man schwankend sein: sie setzt den wirklichen Brief natürlich voraus, denn sie ist seine Nachäffung; aber es ist für die allgemeine Litteraturgeschichte nicht sicher nachzuweisen, was ich in der griechischen für wahrscheinlich halte, dass sie nämlich auch die Sammlung wirklicher Briefe voraussetzt. Wenigstens findet sich die Epistel

---

<sup>1</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Antigonos von Karystos 151: »ich kann mir nicht vorstellen, dass fictive briefwechsel als litteraturgattung aufgekommen wären, ehe es ächte gab.«

als Form der Litteratur schon sehr frühe bei den Ägyptern, und wie sie hier entstanden ist, weiss ich nicht. Die Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer zu Wien besitzt eine aus dem 12. Jahrhundert v. Chr. stammende poetische Beschreibung der Stadt Pi-Ramses, die in Briefform abgefasst ist und sich zum Teile mit dem Papyrus Anastasi III des Britischen Museums deckt. Dieser Text »zeigt, dass uns in derartigen Briefen nicht Privatcorrespondenzen, sondern literarische Compositionen, welche sich im alten Aegypten grosser Verbreitung erfreuen mussten, vorliegen. Wir erhalten sonach einen werthvollen Beitrag zur Charakteristik der altägyptischen Litteratur«. <sup>1</sup> Ist demnach die Epistel schwerlich von den Griechen erfunden, so wird es indessen trotzdem gestattet sein anzunehmen, dass sie unter den eigentümlichen Bedingungen der griechischen Litteratur selbständig entstehen konnte und entstanden ist.

8. Wie man sich nun auch die Entstehung der Epistel bei den Griechen denken mag, für die Aufgabe des Litterarhistorikers, den unter dem vieldeutigen Namen »Briefe« überkommenen Komplex von Schriftwerken in seinen einzelnen Bestandteilen zu differenzieren, ist diese Frage von geringerer Bedeutung. Es kommt hier nur darauf an die verschiedenen Kategorieen, in die jene Bestandteile eingeordnet werden müssen, reinlich von einander zu sondern. Wir können also die Frage nach der Entstehung dieser Kategorieen auf sich beruhen lassen — sie ist zum guten Teile, wie überhaupt die Fragen nach der »Entstehung« geistiger Grössen, Vexierfrage — es mag uns genügen, dass sie in den von der Vorzeit erhaltenen »Briefen« sämtlich vertreten sind. Der wissenschaftliche Sprachgebrauch ist freilich nicht so einheit-

---

<sup>1</sup> J. KARABACEK, Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, I, Wien 1887, 51, vergl. J. KRALL im Führer durch die Ausstellung [der Pap. Erz. R.], Wien 1894, 32. — Ob sich auf die von FRIEDR. DELITZSCH (Beiträge zur Assyriologie 1893 u. 1894) unter der Bezeichnung *babylonisch-assyrische Brieflitteratur* veröffentlichten Briefe in Keilschrift der Ausdruck *Litteratur* wirklich anwenden lässt, scheint mir fraglich zu sein.

lich, dass eine Begriffsbestimmung überflüssig wäre. Deshalb seien die folgenden Bemerkungen noch vorausgeschickt, die zugleich die seither gebrauchten Termini rechtfertigen mögen.

Vor allem ist es irreführend einfach von *Briefen* zu reden, ohne diesen Begriff näher definiert zu haben. Diese Erkenntnis hat manche veranlasst, als den Gegensatz zum Litteraturbriefe den *Privatbrief* zu bezeichnen. In dieser Bezeichnung kann sich die richtige Beobachtung aussprechen, dass der wirkliche Brief ein privates Ding ist, eine persönliche, vertrauliche Angelegenheit. Aber der Ausdruck ist doch ungenügend, denn er führt irre. So z. B. gebraucht ihn B. WEISS<sup>1</sup> als Gegensatz zum *Gemeindebriefe*; eine Terminologie, die nicht vom Wesen des Briefes ausgeht, sondern von der jeweiligen Verschiedenheit der Adressaten. So könnte man dem Privatbriefe etwa auch den *Familienbrief* entgegensetzen, d. h. einen Brief, den z. B. ein Sohn aus der Fremde an die Seinen richtet; aber hier ist es deutlich, dass die Unterscheidung keinen Sinn hat, denn auch dieser Brief ist ein privater. Oder ein als Feldprediger im Feindesland befindlicher Pfarrer schreibt seiner fernen heimatlichen Gemeinde einen Brief<sup>2</sup>; das wäre also ein *Gemeindebrief*, vielleicht wird er sogar in der Kirche durch den Vikar verlesen — aber offenbar unterscheidet sich dieser Brief seinem Wesen nach nicht im geringsten von einem Privatbriefe, vorausgesetzt, dass sein Verfasser das Herz auf dem rechten Flecke hat: je privater, persönlicher, individueller er ist, ein um so besserer Gemeindebrief wird er sein, und eine rechtschaffene Gemeinde würde sich für pastoraltheologische Paragraphen bedanken; die trägt der Herr Vikar den Leuten mitunter vor, denn er ist noch nicht lange von der Universität abgegangen. Die Mehrheit der Adressaten eines Briefes konstituiert nicht die Öffentlichkeit im litterarischen Sinne, und eine an einen einzelnen Privatmann gerichtete Epistel ist deshalb nicht ein

---

<sup>1</sup> MEYER XIV • (1888) 187.

<sup>2</sup> Vergl. z. B. den Brief von K. Ninck an seine Gemeinde Frücht vom 1. September 1870 aus Corny, teilweise abgedruckt bei F. CURTZ, Karl Wilh. Theodor Ninck. Ein Lebensbild. 2. Aufl., Herborn 1891, 94 ff.

Privatbrief, sie ist Litteratur. So ist es verkehrt die Eigenart eines wie ein Brief aussehenden Schriftstückes danach zu bestimmen, ob der Verfasser die Adressaten in der zweiten Person Singularis oder Pluralis anredet; das unterscheidende Merkmal kann nicht etwas Formelles noch dazu im äusserlichen Sinne des Wortes sein, sondern nur die innere, eigentümliche Absicht des Verfassers. Darum empfiehlt es sich *Gemeindebrief* und ähnliche äusserliche Kategorien im wissenschaftlichen Sprachgebrauche zu vermeiden und auch *Privatbrief* durch einen korrekteren Ausdruck zu ersetzen. Als solcher bietet sich ohne weiteres die einfache Bezeichnung *Brief* dar, aber es wird bei der Verwässerung, die dieser schlichte Begriff im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, schwer sein damit auszukommen; wir werden einen Zusatz wählen müssen. Ich sage daher im Anschlusse an Männer<sup>1</sup>, von denen man lernen kann, was ein Brief ist, *wirklicher Brief*.

Wird ein wirklicher Brief durch nachträgliche Publikation zur Litteratur gemacht, so haben wir damit selbstverständlich keine neue Species. Er bleibt auch dem Litterarhistoriker, was er dem ersten Empfänger war, ein wirklicher Brief; er selbst protestiert in der Öffentlichkeit, in die man ihn hineingestellt hat, fortwährend dagegen, dass man ihn für ein öffentliches Wesen halte. Wir müssen ihm den Gefallen thun seinen Protest zu respektieren; würden wir ihn irgendwie von den anderen wirklichen Briefen trennen, die das Glück hatten nie-

---

<sup>1</sup> E. REUSS, Die Geschichte der h. Schr. N. T. § 74 S. 70 gebraucht den Ausdruck *wirkliche an bestimmte und besondere Leser gerichtete Sendschreiben*. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Aristoteles und Athen II 393, vergl. 394: *wirkliche briefe*, ebenda 392: *briefe*, ἐπιστολαί im vollen sinne des wortes. Derselbe, Ein Weihgeschenk des Eratosthenes, Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1894, S. 5: *wirklicher Privatbrief*. — Auch BIRT gebraucht — neben den Bezeichnungen *Privatsc[k]riptur* (Buchwesen 2, 20, 61, 277 u. 433) und *Gelegenheitsbrief* (61 u. 325) — den Ausdruck *wirkliche Correspondenzen* (326). Ebenso nennt sie A. WESTERMANN, *De epistolarum scriptoribus graecis 8 progr.*, I, Lipsiae 1851, 13 *veras epistolas, h. e. tales, quae ab auctoribus ad ipsos, quibus inscribuntur, homines revera datae sunt*.

mals aus ihrer Verborgenheit aufgestört zu werden, so würde man das durch die Publikation an ihm begangene Unrecht noch grösser machen.

Eine neue Species ist nur der *Litteraturbrief*, und diese ist dafür denn auch von der ersten völlig verschieden. Auch hier begegnen uns im wissenschaftlichen Sprachgebrauche verschiedene Bezeichnungen, aber es kommt bei weitem nicht so sehr wie bei dem wirklichen Briefe darauf an, dass eine einheitliche Terminologie sich einbürgert. Man mag den Litteraturbrief *litterarischen Brief*<sup>1</sup> oder, wie ich der Einfachheit halber oben vorgeschlagen habe, *Epistel* nennen, auf die Bezeichnung braucht man kein Gewicht zu legen, wenn die Sache klar ist. Natürlich sind auch die aus den Entstehungsverhältnissen der Epistel sich ergebenden Unterabteilungen unwesentlich, es sind nicht Unterabteilungen des Begriffes *Epistel*, sondern Teilungen der vorhandenen Episteln nach ihrem historischen Charakter, wenn wir *echte* und *unechte* Episteln unterscheiden und bei den letzteren wieder harmlose Fiktionen und tendenziöse Fälschungen.

Mit diesem Begriffsmateriale treten wir an den gewaltigen geschriebenen Stoff heran, den uns das griechisch-römische Altertum unter dem problematischen Namen *ἐπιστολαί, epistulae* hinterlassen hat. Wir haben diese von der mütterlichen Vorzeit ererbten Blätter, die von Erbschleichern und Advokaten, vielleicht auch schon von der zitternden ehrwürdigen Hand ihrer greisen Besitzerin durcheinander gebracht worden sind, zu ordnen, ehe wir uns ihres Besitzes freuen dürfen. Die Arbeit der Ordnung ist freilich noch nicht so weit gefördert, wie es der Wert des Erbes verdiente.<sup>2</sup> Aber was seither geschehen ist, ermöglicht auch dem Fernerstehenden wenig-

<sup>1</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ein Weihgeschenk des Eratosthenes 3.

<sup>2</sup> Man kann die Klage über die Vernachlässigung des Studiums der antiken »Briefe« häufig genug bei den Philologen hören. Die klassische Vorarbeit von BENTLEY hat lange nicht die Nachfolge gefunden, deren sie und ihr Stoff würdig waren. Erst neuerdings scheint ein allgemeineres Interesse erwacht zu sein.

stens den oberflächlichen Eindruck, dass wir von sämtlichen oben festgestellten Kategorieen von *ἐπιστολαί* charakteristische Repräsentanten aus dem Altertume besitzen.

### III.

9. *Wirkliche Briefe* aus dem Altertume besitzen wir, im vollsten Sinne des Wortes *besitzen*, nur dann, wenn wir die Originale haben. Und wir sind durch die Papyrusfunde der letzten Jahrzehnte allerdings in der glücklichen Lage, dass wir eine Unzahl wirklicher Briefe im Original unser eigen nennen können, aus der Ptolemäerzeit bis tief ins christliche Mittelalter hinein. Ich muss gestehen, dass ich, bevor mir antike Papyrusbriefe, wenn auch nur in Nachbildungen, bekannt wurden, nie recht gewusst oder doch mir nie recht deutlich gemacht hatte, was ein Brief ist. Betrachtet man einen Papyrusbrief der Ptolemäerzeit neben einem etwa gleichzeitig ebenfalls auf Papyrus geschriebenen Tragikerfragmente, so wird man äusserlich einen Unterschied nicht bemerken; dieselben Schriftzüge, dasselbe Material, derselbe Fundort. Und doch unterscheiden sich beide ihrem Wesen nach wie Wirklichkeit und Kunst: dort ein geschriebenes Blatt, das einem ganz bestimmten unwiederholbaren Zwecke menschlicher Gemeinschaft gedient hat, hier ein verwehtes Blatt aus einem *Buche*, ein Stückchen Litteratur!

Deutlicher als ich es vermochte werden diese Briefe selbst sagen, was sie sind. Ich lasse deshalb eine kleine nach zeitlichen und inhaltlichen Gesichtspunkten getroffene Auswahl hier folgen. Es war mir selbstverständlich, dass die formellen<sup>1</sup> und stilistischen Eigentümlichkeiten zu belassen waren; es sind nicht selten vom Standpunkte des litterarischen Menschen Fehler, aber was eine Epistel verunziert hätte, das erhöht meinem Gefühle nach oft die harmlose Schönheit der Briefe: ich denke, ein rechter Sohn wird ein falsch geschriebenes Fremdwort im mütterlichen Geburtstagsbriefe nicht rot anstreichen.

---

<sup>1</sup> Die Itacismen habe ich im Texte nicht besonders kenntlich gemacht.



## 1.

Beschwerdebrieff der Poliere der freien Steinmetzen an ihren Baumeister Kleon, 14. Mai 255 v. Chr.<sup>1</sup>

Κλέωνι χαίρειν οἱ δεκατάρχου τῶν ἐλευθέρ[ων] λατόμων.<sup>2</sup> ἀδικούμεθα· τὰ γὰρ ὁμολογηθέντα ὑπὸ Ἀπολλωνίου τοῦ διοικητοῦ οὐθὲν γίνεται ἡμῖν. ἔχει δὲ τὴν γραφὴν Διοτίμος. σπούδασον οὖν ἵνα καθὰ ἐξελήφαμεν ἤδη<sup>3</sup> ὑπὸ Διονυσίου καὶ Διοτίμου χρηματισθῆ ἡμῖν καὶ μὴ τὰ ἔργα ἐνλειφθῆ καθὰ καὶ ἔνπροσθεν ἐγένετο. εἰ γὰρ αἰσθωνται οἱ ἐργαζόμενοι οὐθὲν ἡμᾶς εἰληφότας τὸν σίδηρον ἐνέχυρα θήσουσιν. ἔτους λ παχων<sup>4</sup> ιθ.

Auf der Rückseite die Adresse: ΚΛΕΩΝΙ.

## 2.

Brief einer gewissen Isias an den in das Serapeum zu Memphis eingetretenen »Bruder« Hephaistion, 24. Juli 172 v. Chr.<sup>5</sup>

Ἰσιὰς Ἡφαιστίῳ τῷ ἀδελφῷ χαί(ρειν).<sup>6</sup> εἰ ἐρρωμένῳ τᾶλλα κατὰ λόγον<sup>7</sup> ἀπαντᾶ, εἴη<sup>sic</sup> ἄν ὡς τοῖς θεοῖς εὐχομένη δια-

<sup>1</sup> Pap. Flind. Petr. II XIII 1, MAHAFFY II [33]. Im antiken Sprachgebrauche würde man diesen Brief etwa eine ἐπιστολὴ ἀπειλητικὴ nennen (HERCHER 9).

<sup>2</sup> Hier scheint mir die Adresse zu Ende zu sein. (MAHAFFY setzt den Punkt nach χαίρειν, vergl. seine Übersetzung.) Die Voranstellung des Adressaten ist nicht gewöhnlich, aber gerade in Ägypten lässt sich eine grosse Anzahl von Fällen nachweisen, in denen es aus Höflichkeit geschehen ist. Die Poliere durften diese verbindliche Form um so eher anwenden, als der Brief selbst nicht gerade ein Muster von Höflichkeit ist; schön ist er doch.

<sup>3</sup> Die Lesung ist unsicher.

<sup>4</sup> Soll heissen πάχωνος. Der Pachon ist ein ägyptischer Monat.

<sup>5</sup> Pap. Lond. XLII, KENYON 30, vergl. WILCKEN GGA 1894 S. 722. Letzterer erklärt die Bittstellerin für die Schwester und Gattin des Hephaistion zugleich. Doch bezieht sich der Ausdruck Bruder vielleicht auf die Zugehörigkeit zum Serapeum, vergl. oben S. 82.

<sup>6</sup> Lesung von WILCKEN.

<sup>7</sup> Die auch bei Polybios sich findende Formel κατὰ λόγον ist in den Papyrusbriefen nicht selten, vergl. z. B. Pap. Par. 63 (Notices XVIII 2 S. 361), 2. Jahrh. v. Chr.; dazu stimmt ihr Gebrauch in dem Briefe 3 Macc. 3<sup>14</sup>. Sie bedeutet nach Wunsch. Ihr Gegenteil παρὰ λόγον, ebenfalls in einem Briefe, steht 3 Macc. 7<sup>8</sup>.

τελῶ. καὶ αὐτὴ δ' ὑγίαινον καὶ τὸ παιδίον καὶ οἱ ἐν οἴκῳ πάντες σου διαπαρτὸς μνεῖαν ποιούμενοι.<sup>1</sup> κομισαμένη τὴν παρὰ σου ἐπιστολὴν παρ' Ὁρου, ἐν ἧ̄ διεσάφεις εἶναι ἐν κατοχῇ ἐν τῷ Σαραπιείῳ τῷ ἐν Μέμφει, ἐπὶ μὲν τῷ ἐρρωσθαι[ί] σε εὐθὺς τοῖς θεοῖς εὐχαρίστουν<sup>2</sup>, ἐπὶ δὲ τῷ μὴ παραγίνεσθαι σε [πάντῳ]ν τῶν ἐκεῖ ἀπειλημμένων παραγεγο[νό]των<sup>3</sup> ἀηδίζομαι ἐ[νε]κα τοῦ ἐκ τοῦ το[ιού]του καιροῦ ἐμανιή[ν] τε καὶ τὸ παιδί[ον σ]ου διακεκυβερηκυῖα<sup>4</sup> καὶ εἰς πᾶν τι ἐληλυθυῖα διὰ τὴν τοῦ σίτου τιμὴν καὶ δο[κο]ῦσα ν[ῦ]ν [γ]έ σου παραγενομένου τεύξεσθαι τινος ἀναψυχῆς<sup>5</sup>, σὲ δὲ μὴδὲν τεθυμῆσθαι τοῦ παραγενέσθαι μὴδ' ἐνβεβλοφέναι<sup>6</sup> εἰς τὴν ἡμετέραν περίστασιν.<sup>7</sup> ὡς εἶ[τι] σου παρ[όν]τος πάντων ἐπεδεόμεθα μὴ ὅτι γε τοσούτου χρόνου ἐπιγεγοτότος καὶ τοιούτων καιρῶν καὶ μὴδὲν σου ἀπεσταλκός. εἶτι δὲ καὶ Ὁρου τοῦ τὴν ἐπιστολὴν παρακεκομικό[το]ς ἀπηγγελκότος ὑπὲρ τοῦ ἀπολελύσθαι σε ἐκ τῆς κατοχῆς παντελῶς ἀηδίζομαι οὐ μὴν<sup>8</sup>, ἀλλ' ἐπεὶ καὶ ἡ μήτηρ σου τυγχάνει βαρέως ἔχουσα, κα[λῶ]ς ποιήσεις καὶ διὰ ταύτην καὶ δι' ἡμᾶς παραγ[εν]όμενος εἰς τὴν πόλιν, εἴπερ μὴ ἀναγκαιότερόν σ[ε] περισπᾶ. χαριεῖ<sup>9</sup> δὲ καὶ τοῦ σώματος ἐπιμε[λό]μενος ἵν' ὑγιαίνης.<sup>10</sup> ἔρρωσο. ἔτους θ' ἐπέιφ λ.

Auf der Rückseite die Adresse: Ἡφαιστίῳνι.

<sup>1</sup> Briefliche Formel auch bei Paulus Philem. ἄ πάντοτε μνεῖαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, 1 Thess. 1<sup>2</sup> μνεῖαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, Rom. 1<sup>6</sup> f. ὡς ἀδιαλείπτως μνεῖαν ὑμῶν ποιῶμαι πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, Eph. 1<sup>16</sup> μνεῖαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, vergl. 2 Tim. 1<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> εὐχαριστεῖν ἐπὶ 1 Cor. 1<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Lesung von WILCKEN.

<sup>4</sup> Das Participium ist fälschlich für den Infinitiv gesetzt.

<sup>5</sup> ἀναψυχή ebenso LXX Ps. 65 [66] 1<sup>2</sup>, Jer. 30<sup>9</sup> [49 31], Hos. 12<sup>8</sup> [9].

<sup>6</sup> Wohl vulgäres Perfekt von ἐμβλέπω, KENYON 31.

<sup>7</sup> Vergl. oben S. 148 f.

<sup>8</sup> Lesung von WILCKEN.

<sup>9</sup> Desgl., Sinn: *Du wirst uns einen Gefallen thun.*

<sup>10</sup> Häufige Schlussformel in den Papyrusbriefen.

## 3.

Bruchstück eines Briefes mit religiösem Inhalte, ca. 164 v. Chr.<sup>1</sup>

... ἐγὼ τὰ μέγιστα ἠγνωμονημένος ὑπό σου καὶ μεμαθεν-  
κῶς<sup>sic</sup> ἔτι πρότερον τοῖς μὲν ἀδικήμασιν ἀπαρακαλύπτως [ὄ]ργί-  
ζεσθαι καὶ δυσχεραίνειν, πρὸς δὲ τοὺς ὀπωσδηποιοῦν ἠγνω-  
μονηκεῖναι φάσκοντας εὐδιαλύ[τ]ως καὶ πραέως διατίθεσθαι,  
καλῶς ἔχειν ὑπέλαβον ταύτην ἔτι τὴν παρησίαν<sup>2</sup> ἀγαγεῖν πρὸς  
σε, οὐχ οὕτως προαιρούμενος ἵνα μετακληθῆς ἔτι πρὸς τὴν  
ἐμὴν ἀίρεσιν, ταύτην γὰρ ἀπέγνωκα<sup>3</sup> ἴδιον πρόσφατως<sup>4</sup> [π]ροσ-  
ειλῆσαι<sup>sic</sup> φίλον, ἀλλὰ τοῦ καλῶς ἔχοντος στοχαζόμενος. ἐγὼ  
γὰρ πιστεύσας σοί τε καὶ τοῖς θεοῖς, πρὸς οὓς ὁσίως καὶ δικ...<sup>sic</sup>  
δικαίως [πολι]τευσάμενος<sup>5</sup> ἐμαντὸν ἀμεμψιμοίρητον παρέσχημαι,  
ὑπὸ δὲ σου νυνεὶ παρασποινδημένος<sup>sic</sup> προῆγμαί πέμψαι σοι  
τὸν ἀπολογισμὸν τοῦτον. ἔδει μὲν οὖν δημοδικῆ<sup>sic</sup> παιδίῃ  
προσκεκληρωμένον<sup>6</sup> καὶ μεμνημένον τῆς ἐκ παιδὸς πρὸς τε τὸν  
ἡμέτερον πατέρα καὶ τὴν οἰκίαν ἐκεῖ<sup>sic</sup> ἐκείνην φιλίας ὁμοίως δὲ  
καὶ τὴν πρὸς ταύταις οἰκειότητα<sup>7</sup> μὴ ἐναντιωθῆναι τῇ πρὸς  
ἡμᾶς ἐπι[δ]εΐξει, ἔπειτα δ' ε[ὐ]σέβειαν ἀσκήσαντα καὶ τὴν ἐν  
χρόνῳ [βο]υλενομ[ένη]ν ψῆφον ἐ[ξε]τάσοντα περι... υθ...  
το τηρικαντὶ ἐστηκότι λογι... σα... μὴ παραβαίνειν τὰ κατὰ  
[τάς] συν[θή]κας. ἡγεμονικώτατον γὰρ καὶ μέγιστον ἀγαθὸν ἐν  
πράγμασιν τὸ πάντ' οἰκονομεῖσθαι καθαρο[ῶς] καὶ δικαίως. τοῦτο  
δ' ἂν ἐφαίνετο καλὸν καὶ [τὸ πλ]εῖστον τῷ δικαίῳ ὑπό σου  
ἐτέτλητο. ἐκπεπονημένον γὰρ με ταῖς τε εἰς τὰ ἀναγκαῖα τρο-  
φαῖς διὰ τὸ περιπεσόντα οὐκ εὐτυχοῦσι καιροῖς ἐξ ἀπάντων  
ἀποσφαλῆναι ἄλλως τε δὲ τῆς πατρικῆς οἰκίας ὥσπερ καὶ σὺ

<sup>1</sup> *Pap. Par.* 63 coll. 8 & 9, *Notices* XVIII 2 S. 369 ff., vergl. S. 35 u. 42. Der Sinn ist mir nicht überall verständlich. — Die Alten würden diesen Brief etwa eine ἐπιστολὴ ἀπολογητικὴ genannt haben (HERCHER 5).

<sup>2</sup> Zu παρησία statt παρορησία vergl. WINER-SCHMIEDEL § 5, 26 b (S. 56).

<sup>3</sup> *desperavi*, vergl. LXX Judith 9<sup>11</sup>; 2 Macc. 9<sup>22</sup>, auch LXX Deut. 33, Cod. A.

<sup>4</sup> *nuperrime*: LXX öfter, Polybius, Act. Ap. 18<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Vergl. Clem. Rom. 1 Cor. 6<sup>1</sup> τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσάμενοις. W. SCHULZE macht mich noch auf die Nachweise von H. USENER, Der heilige Theodosios (Schriften des Theodoros und Kyrillos herausgegeben von H. U.), Leipzig 1890, 117 f., aufmerksam.

<sup>6</sup> Bei Philo, Act. Ap. 17<sup>4</sup>, Plutarch, Lucian, vergl. *Clavis* <sup>3</sup> 381.

<sup>7</sup> Fälschlich statt des Genetivs.

γινώσκεις ἔτι ἔνπροσθεν ἄρδην [ἀ]νατετραμμένης δι' ἀσ[ω]τίας  
 παρὰ τὴν περιοῦσαν ἀγωγὴν ἀσχημωνοῦντα<sup>sic</sup> προσδεῖσθαι τῆς  
 παρ' ἐτέρων ἐπικουρείας. παντάπασιν δὲ μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν  
 πραγμάτων νυνεὶ ἀποκατάστασιν ὀρμῶμεν ἀπὸ βραχείων μόλεις  
 εὐσχημονεῖν. τοῦ δὲ δαιμονίου πολὺ μᾶλλον<sup>sic</sup> ἐπερρωμένου καὶ  
 κατασκευασαμέν[ον] εἰς τὸ ἀπὸ λόγων τινῶν τῆς μητρὸς μου  
 θουλησθέντων<sup>sic</sup> 1 ὑπὲρ τῶν κατὰ τὴν σὴν κρίσιν μετὰ τὰ  
 λοιπά — — —. 2 ἀπόκειται γὰρ παρὰ θ[εοῦ] μῆνις τοῖς μὴ κατὰ  
 τὸ βέλτιστον [προαι]ρουμένοις ζῆν καὶ τῶν ἀνθρώπων<sup>sic</sup> ... ἐπί-  
 σκοπὸν ἔστιν τὸ δαιμ[όν]ιον καὶ νέμε[σις] ἀπὸ Δι[ὸς] τοῖς  
 ὑπερηφάνοις.<sup>3</sup>

## 4.

Bruchstück eines Glückwunschkbriefes, wahrscheinlich einer Mutter  
 an ihren Sohn, 2. Jahrh. v. Chr.<sup>4</sup>

... πυνθανομένη μαρθάνειν σε Αἰγύπτια γράμματα<sup>5</sup> συν-  
 εχάρην σοι καὶ ἔμαντῆ ὅτι νῦν γε παραγενόμενος εἰς τὴν πόλιν  
 διδάξεις παρὰ Φαλου .. ἡτι ἰατροκαύστη<sup>6</sup> τὰ παιδάρια καὶ ἔξεις  
 ἐφόδιον εἰς τὸ γῆρας...

## 5.

Empfehlungsbrief, Ptolemäerzeit.<sup>7</sup>

Τιμόξενος Μοσχίωνι χαίρειν. .... ὁ ἀποδιδούς σοι τὴν  
 ἐπιστολὴν ἔστιν Φίλωνος ἀδελφὸς τοῦ μετὰ Λύσιδος ἐπιστολο-

<sup>1</sup> θουλέω schreiben auch LXX Job 31<sup>30</sup> (Cod. C θουλλέω); 3 Macc. 3<sup>6</sup> u. 7 Cod. A; Aquila Prov. 2<sup>15</sup> (FIELD II 314), vergl. θουλήμα LXX Job 17<sup>6</sup> (Cod. C wahrscheinlich θουλήμα), 30<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Der Rest der betr. Zeile ist unbeschrieben.

<sup>3</sup> Vergl. LXX Prov. 3<sup>34</sup> (= Jac. 4<sup>6</sup>, 1 Pe. 5<sup>5</sup>) Κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται.

<sup>4</sup> Pap. Lond. XLIII, KENYON 48, vergl. WILCKEN GGA 1894 S. 725. Die Alten nannten einen solchen Brief ἐπιστολὴ συγχαριστική (HERCHER 9 und 5).

<sup>5</sup> Nach WILCKEN *das Demotische*.

<sup>6</sup> So liest WILCKEN; der Stadtbewohner, bei dessen Kindern der Beglückwünschte das Glück hat Hauslehrer sein zu dürfen, wäre danach ein Specialarzt, der durch Brennen heilt.

<sup>7</sup> Pap. Par. 70, Notices XVIII 2 S. 401. Der Papyrus ist nicht datiert, aber für die Ptolemäerzeit spricht, dass ἐπιστολογράφος, ein ptolemäischer Hoftitel, darin vorkommt; vergl. dazu Notices XVIII 2

γράφου. φρόντισον οὖν ὅπως μὴ ἀδικηθῇ ὁ ἄνθρωπος· καὶ γὰρ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐστὶν ἐνταῦθα περὶ Πετόνουρον τὸν δευτερεύοντα.<sup>1</sup> ἀπεδόθη τὰδ' αὐτῷ καὶ τὸ σύμβολον τῶν ἐμῶν· ἔρρωσο.

## 6.

Empfehlungsbrief, 15. August 51 n. Chr.<sup>2</sup>

Μυσταρίων Στοτόητι τῷ ἰδίῳ πλεῖστα χαίρειν. ἔπεμψα ὑμεῖν Βλάστον τὸν ἐμὸν χάριν διχίλων<sup>3</sup> ξύλων εἰς τοὺς ἐλαιῶνάς μου. ὄρα οὖν μὴ αὐτὸν κατάσχῃς· οἶδας γὰρ πῶς αὐτοῦ ἐκάστης ὥρας χροῖζω<sup>sic</sup>. ἔρρωσο. ἔτους ια Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Ἀυτοκράτορος. μη[νὶ] Σεβα[στῶ] τῆ.

Auf der Rückseite die Adresse: Στοτόητι Λεσώνη εἰς τὴν νῆσον τ[?].

## 7.

Brief eines gewissen Lykarion an seinen »Vater« Emphuis,  
2./3. Jahrh. n. Chr.<sup>4</sup>

Λυκαρίων Ἐμφούιτι τῷ πατρὶ πλεῖστα χαίρειν. πρὸ τῶν ὄλων ἐρρωσθαί σε εὐχομαι μετὰ τῶν σῶν πάντων καὶ διὰ παντός σε εὐτυχεῖν. εἰάν σοι τῇ τύχῃ δόξη, ποιήσον τὸν πατέρα μου ἐλθεῖν σὺν σοὶ εἰς τὴν ἰδίαν, εἰ δὲ μὴ, κἀγὼ αὐτὸς σὺν τοῖς ἐμοῖς κινδυνεύω καταλεῖψαι καὶ ἐλθεῖν πρὸς αὐτόν. γείνωσχε δὲ σέ, ὅτι εἰάν μὴ τοῦτο ποιήσης καὶ προτρέψῃς αὐτόν

S. 399 f. und 402 ff. — Wir haben hier und im folgenden Briefe Beispiele des bekannten (2 Cor. 31, auch 1 Cor. 16s, besonders Rom. 16) Τυπος ἐπιστολῆ συστατικῆ (HERCHER 8 und 2).

<sup>1</sup> ὁ δευτερέων steht so auch LXX Esth. 4s Ἀμὰν ὁ δευτερέων τῷ βασιλεῖ, ohne dass die Vorlage ein entsprechendes Wort hat; der Übersetzer hat den ihm bekannten ägyptischen Hofitel hinzugefügt. Vergl. LXX 1 Paral. 16s Cod. B, Jer. 52<sup>24</sup> Cod. N.

<sup>2</sup> Pap. Berol. 6834, BU II S. 52 No. 37.

<sup>3</sup> Lies διχίλων.

<sup>4</sup> Pap. Berol. 6875, BU VI S. 175 No. 164. Vater wird der Adressat wohl nur aus Ehrerbietung genannt; der leibliche Vater des Briefschreibers wird im Briefe erwähnt.

ἐλθεῖν καὶ συμβῆ̄ τι αὐτ[ῶ] εἰσιτις<sup>1</sup> σεαυτῶ ὡς σοῦ μέλλοντος λόγον διδόναι τῶ λαμπροτάτῳ ἡγεμόνι. διὸ παρακαλῶ οὖν σε<sup>2</sup>, φίλτατε, ἤδη ποτέ<sup>3</sup> πείσαι αὐτὸν τοῦ ἐλθεῖν. ἄσπασαι Διονῦσιν καὶ Μέλανον καὶ το[ύ]ς ἐνοίκ[ους] σου πάντες<sup>sic</sup>.

Auf der Rückseite die Adresse:

ἀπόδος  $\vee$  Ἐμφο[ύτι]  
ἀπὸ  $\wedge$  Λυκαρίωνος.

## 8.

Brief einer Mutter an ihre Kinder, 2./3. Jahrh. n. Chr.<sup>4</sup>

Σεραπιάς τοῖς τέκνοις Πτολεμαίῳ καὶ Ἀπολιναριά<sup>sic</sup> καὶ Πτολεμαίῳ πλεῖστα χαίρειν. πρὸ μὲν πάντων εἴχομαι ἡμᾶς<sup>5</sup> ὑγιαίνειν<sup>6</sup>, ὃ μοι πάντων ἐστὶν ἀναγκαϊότερον<sup>sic</sup>. τὸ προ[σ]κύνημα ἡμῶν<sup>7</sup> ποιῶ παρὰ τῶ κυρίῳ Σεράπιδι εὐχομένη ἡμᾶς<sup>5</sup> ὑγιαίνοντες<sup>sic</sup> ἀπολαβεῖν ὡς εὐχομαι ἐπιτετευχότας.<sup>8</sup> ἐχάρην κομισαμένη γράμματα ὅτι καλῶς διεσώθητε. ἀσπάζον Ἀμμο[ν]οῦσιν σὺν τέκνοις καὶ συμβίῳ καὶ τοῖς φιλοῦντάς σε. ἀσπάζεται ἡμᾶς<sup>5</sup> Κυρίλλα καὶ ἡ θυγάτηρ Ἐρμίας Ἐρμίας<sup>9</sup>, Ἐρ[μ]ανοῦβις ἡ τρογός, Ἀθηναῖς ἡ δέσκαλος<sup>10</sup>, Κυρίλλα, Κασία, [·]μ·νις, Σ[·]ανός, Ἐμπίς οἱ ἐνθάδε πάντες. ἐρωτηθεῖς οὖν προ[ᾶ]γμα πράσσεις<sup>11</sup> γράψ[ε]<sup>12</sup> μοι εἰδὼς ὅτι ἐὰν γράμματά σου λάβω ἰλαρὰ εἶμι περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν<sup>7</sup>. ἐρωῶσθαι ἡμᾶς<sup>5</sup> εὐχομαι.

<sup>1</sup> εἰσιτισεαυτω soll vielleicht ἴσθι σεαυτῶ heißen; vergl. *Pap. Berol.* 6837 (BU IX S. 261 f. No. 261, 2./3. Jahrh. n. Chr.) Zeile 23 f. σὺ οἶδες<sup>sic</sup> οὖν τῇ ἀδελφῇ σοι ὡς ἔγραψες<sup>sic</sup>.

<sup>2</sup> Vergl. 2 Cor. 2s διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς.

<sup>3</sup> ἤδη ποτέ tandem aliquando wie Rom. 1 10.

<sup>4</sup> *Pap. Berol.* 6811, BU XI S. 326 No. 332.

<sup>5</sup> Soll wohl ὑμᾶς heißen.

<sup>6</sup> Häufige Formel in den Papyrusbriefen. Vergl. 3 Joh. 2 περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν.

<sup>7</sup> Soll ὑμῶν heißen.

<sup>8</sup> Vergl. WINER-SCHMIEDEL § 13, 2 Anm. 2 (S. 104).

<sup>9</sup> Der Name ist aus Versehen wiederholt.

<sup>10</sup> ??

<sup>11</sup> πράσσεις.

<sup>12</sup> γράψαι.

Auf der Rückseite die Adresse und ein Postscriptum:

ἀπόδο(ος) Πτολεμαίω Χ ἀδελφῶ Ἀπολινα[ρί]ας.<sup>sic</sup>  
 ἀπόδος Πτολεχμαίω τῷ τέκνω.  
 ἀσπάζου.....

## 9.

Einladung zur Geburtstagsfeier, 2./3. Jahrh. n. Chr.<sup>1</sup>

...πρὸ πάντων [εὐχομ]αί σε ὑγιαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ [καθ'] ἡμέραν παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπ[ιδ]ι. [π]άντως ποιήσατε ἐὰν [ἡ] δυνατὸ[ν κατ]<sup>2</sup>ελθεῖν ὑμᾶς εἰς τὰ γενέσια τοῦ υἱοῦ [ἡμῶ]ν Σαραπίωνος. ἔγραψα δὲ ὑ[μῖν καὶ προ]ότερον περὶ τούτου.....<sup>3</sup> ἀσπάζεται [σε ἡ] θυγάτηρ σου καὶ Λεωνίδης [.....]ανὸς καὶ Σαραπίων καὶ Ἀρμ[.....] καὶ ἡ ἀδελφή σου καὶ Ἑρμιόν[η καὶ τὰ] παιδία αὐτῆς. ἐρωῶσθ[αί σε ε]ὑ[χομαι].

## 10.

Brief eines gewissen Ammonios an seine Schwester Tachnumi, Kaiserzeit (?).<sup>4</sup>

Ἀμμώνι Ταχνουμι τῇ ἀδελφῇ πολλὰ χαίρειν. πρὸ μὲν πάντων εὐχομέ σε ὑγιαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἐκάστην ἡμέραν. ἀσπάζομαι πολλὰ<sup>5</sup> τὸν ἀγαθώτατόν<sup>6</sup> μου υἱὸν Λέων<sup>sic</sup>. κομψῶς ἔχω<sup>7</sup> καὶ τὸν ἵππον<sup>sic</sup> μου καὶ Μέλας. μὴ ἀμελήσις<sup>8</sup> τῷ υἱῷ μου. ἀσπάζομαι Σένκρις κὲ ἀσπάζομαι τὴν μητέρα<sup>9</sup> σ[ου]. ἀσπάζομαι Παχνουμι ὁμ[οίως] καὶ Παχ-

<sup>1</sup> Pap. Berol. 6836, BU XI S. 327 No. 333.

<sup>2</sup> Ob dies die richtige Ergänzung ist, erscheint fraglich.

<sup>3</sup> 3 verstümmelte Zeilen.

<sup>4</sup> Pap. Par. 18, Notices XVIII 2 S. 232 f. Nicht datiert, aber formell mit den Briefen aus der Kaiserzeit verwandt.

<sup>5</sup> Vergl. ἀσπάζεται πολλά 1 Cor. 16<sup>19</sup>.

<sup>6</sup> Derselbe Superlativ von ἀγαθός (vergl. STURZ *De dial. Mac. et Alex.* 143) steht Gen. 47<sup>6</sup> LXX Cod. 30 (FIELD I 66) und bei dem sog. Ἑβραῖος (über ihn FIELD I S. LXXV ff.). Der Komparativ ἀγαθώτερος steht LXX Cod. B Judic. 11<sup>25</sup> und 15<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> Ebenso Joh. 4<sup>52</sup> κομψότερον ἔσχεν, vergl. dazu *Clavis* <sup>3</sup> 247.

<sup>8</sup> ἀμελήσης. Zu dem folgenden Dativ vergl. W. SCHMID, *Der Atticismus* III 56.

<sup>9</sup> Vergl. oben S. 107 Anm. 3.

ρουμι νεώτερος<sup>sic</sup>. ἀσπάζομαι Π..ως καὶ Ἀμενώθην. γόργευσον<sup>1</sup> τῷ νιῶ<sup>2</sup> μου ἕως ἀπελθῶμεν εἰς τὸν τόπον μου. εἰς τὸν τόπον καὶ ἰδῶ τὸν τόπον πέμψω ἐπὶ [σε] καὶ ἐλεύσῃ... εἰς Πηλοῦσιν<sup>3</sup> καὶ ἐλεύσομαι ἐπὶ σε εἰς Πηλοῦσι<sup>sic</sup>. ἀσπάζομαι Στεχῆς Παχράτου. ἀσπάζομαι Φενμῶνθα καὶ Πάτων<sup>sic</sup>. εἰς μάχουσιν<sup>sic</sup> μετ' ἐσοῦ οἱ ἀδελφοί σου, ἐλθὲ εἰς [τὸν οἶ]κόν μου καὶ κάτισον<sup>4</sup> ἐξ<sup>5</sup> ἰδῶμεν τί μέλλομεν ποιῆν. μὴ ἀμελήσις<sup>6</sup>. γράψον μοι περὶ τῆς σωτηρίας σ[ου κ]αὶ τοῦ νιοῦ μου. γόργευσον μετὰ τοῦ χωρίου.<sup>7</sup> ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ἐγράφη<sup>sic</sup> ἐν Θμουεὶ τῇ ε̄ φαμενώθ. ἔτι δύο ἡμέρας ἔχομεν καὶ φθάσομεν εἰς Πηλ[οῦ]σι. ἀσπάζετε ἡμᾶς<sup>8</sup> Μέλας πάντες<sup>sic</sup> κατ' ὄνομα.<sup>9</sup> ἀσπάζομαι Φενχρουμὶ νιὸς<sup>sic</sup> Φεντερμούτ. ἐρρωσθέ σε εὐχομαι.

Auf der Rückseite die Adresse: εἰς Πωὶ Ταχρουμὶ ἀπὸ Ἀμμωνίῳ<sup>sic</sup> ἀδελφῶ.

10. Der Bestand an wirklichen Briefen, der uns aus dem Altertume erhalten ist, beschränkt sich jedoch nicht auf die in ihrer ursprünglichsten schönen Wirklichkeit bewahrten Papyrusbriefe. In den als ἐπιστολαί überlieferten Büchern und Büchlein und auch in anderen verbirgt sich ein gut Teil wirklicher Briefe, deren Aufbewahrung wir dem Umstande zu verdanken

<sup>1</sup> γοργεύω findet sich zuerst wohl bei Symmachus Eccl. 10<sup>10</sup> (FIELD II 400); dort ist προέχει δὲ ὁ γοργευσάμενος εἰς σοφίαν freie Übersetzung von *aber der Vorteil der Zurechtmachung (רִיבֻכְה) ist Weisheit*. Die durch den Papyrus gebotene Bedeutung *sich Mühe geben, sich bekümmern* liegt auch hier vor: *wer sich Mühe gibt, gelangt zuerst zur Weisheit*. Hesychius (γόργευσον, τάχυνον, σπεῦσον) kennt diese übertragene Bedeutung nicht. — Symmachus Eccl. 2<sup>21</sup> und 4<sup>4</sup> (FIELD II 385 und 387) steht auch γοργότης (LXX ἀνδρεία) als Übersetzung von תְּרִיבֻכְה Tüchtigkeit.

<sup>2</sup> Zu dem Dativ vergl. W. SCHMID, Der Atticismus III 56.

<sup>3</sup> εἰς Πηλοῦσιν statt εἰς Πηλούσιον steht auch Pap. Berol. 7021 (BU IV S. 111 f. No. 93), 2./3. Jahrh. n. Chr.

<sup>4</sup> Statt κάτισον (LXX Gen. 27<sup>19</sup> und öfter; Marc. 12<sup>38</sup> Cod. B).

<sup>5</sup> ἔ(ω)ς.

<sup>6</sup> ἀμελήσης.

<sup>7</sup> ??

<sup>8</sup> ἀσπάζεται ὑμᾶς.

<sup>9</sup> Vergl. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα 3 Joh. 15. — κατ' ὄνομα Joh. 10<sup>3</sup>.



haben, dass sie in irgend einer Zeit von irgend jemandem nachträglich zur Litteratur gemacht worden sind. Wie dereinst die kommenden Generationen unseren heutigen Gelehrten erkenntlich sein müssen, dass sie die Papyrusbriefe publiciert das heisst zur Litteratur gemacht haben, so haben wir alle Ursache den meist unbekanntem Männern des Altertums Dank zu wissen, welche die Indiskretion hatten aus Briefen Bücher zu machen. Die grossen Männer, deren Briefe zu unserem Glücke von diesem Schicksale ereilt wurden, sind deshalb keine Epistolographen gewesen, sie waren Briefschreiber, wie die wunderlichen Heiligen des Serapeums und die unbekanntem Männer und Frauen aus dem Faijûm. Oft freilich haben sie es sich wegen der auf litterarischem Wege geschehenen Erhaltung ihrer Briefe gefallen lassen müssen für Epistolographen gehalten zu werden, und die philisterhafte Meinung, die berühmten Männer fühlten sich als Berühmtheiten, auch wenn sie lachen und gähnen, und sie könnten kein Wort reden oder schreiben, ohne sich die staunende Menschheit als Publikum dabei vorzustellen, mag das Missverständnis begünstigt haben. Von welchen Männern wir nun wirkliche Briefe besitzen, ist zur Zeit noch nicht völlig ermittelt. Aber für unseren Zweck genügt es, wenn wir uns auch nur an einige wahrscheinliche Fälle halten.

Des *Aristoteles* († 322 v. Chr.) Briefe sind sehr frühe veröffentlicht worden; die Publikation trat einer unmittelbar nach seinem Tode auftretenden lügnerischen Überlieferung in wirksamer Weise entgegen.<sup>1</sup> Diese Aristotelesbriefe waren »wirkliche Briefe, veranlasst durch das Bedürfniss der persönlichen Mittheilung, nicht Produkte der Kunst, d. h. Abhandlungen in Briefform.«<sup>2</sup> Man hält diese Sammlung für den ersten Fall einer nachträglichen Publikation von Privatbriefen.<sup>3</sup> Sie musste deshalb hier genannt werden, obwohl es nicht sicher ist, ob unter den als »Aristotelesbriefe« auf uns gekommenen Trümmern<sup>4</sup> etwas

<sup>1</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Antigonos von Karystos 151.

<sup>2</sup> STAHR, Aristotelia I 195.

<sup>3</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ant. v. Kar. 151, SUSEMIHL II 580.

<sup>4</sup> HERCHER 172—174.

Echtes sich gerettet hat; jedenfalls ihrem grössten Teile nach haben dieselben ihren Ursprung in der fiktiven Schriftstellerei der Alexandrinerzeit.<sup>1</sup> — Günstiger steht es mit den unter dem Namen des *Isokrates* († 338 v. Chr.) überlieferten neun Briefen.<sup>2</sup> Ihr neuester Bearbeiter<sup>3</sup> kommt zu folgenden Ergebnissen. Der Brief 1 an Dionysios ist echt. Den gleichen Stempel der Echtheit tragen die beiden Empfehlungsbriefe 7 und 8 an Timotheos von Herakleia und die Mitylenäer: »so viel detail, das wir als geschichtlich zutreffend erkennen, wo wir es controlliren können, und in sehr viel grösserem umfange zu beurtheilen gar nicht in der lage sind, steht nicht in fälschungen, es sei denn, dass sie anderen zwecken dienen, als sie zur schau tragen. davon ist hier keine rede. es finden sich in diesen briefen ähnliche wendungen (7,11 = 8,10): aber das ist nicht wunderbar. wenn er diese geschrieben hat, müssen wir dem Isokrates doch zutrauen, dass er solche schriftstücke sehr zahlreich hat ausgehen lassen«. <sup>4</sup> In formeller Hinsicht sind diese echten Isokratesbriefe interessant, weil sie zeigen, »dass Isokrates seinen rhetorischen stil auch für den brief angewandt hat. . . . stilistisch betrachtet sind es gar keine briefe.«<sup>5</sup> Ich halte diese Thatsache methodisch für sehr lehrreich; sie bestätigt den oben ausgesprochenen Satz, dass für die Beantwortung der Frage, wo wir *wirkliche* Briefe vor uns haben, niemals die Form entscheidend sein kann, sondern in letzter Linie nur die Absicht des Verfassers: es sollte zwar nicht sein, aber es kann doch Briefe geben, die sich lesen wie ein Libell, und es gibt Episteln, deren einschmeichelndes Geplauder uns vergessen lässt, dass das niedliche Wesen doch nur eine fragwürdige Maske ist. An der Echtheit des Briefes 2 an den König Philippos ist ebenfalls nicht zu zweifeln: »der inhalt ist

<sup>1</sup> SUSEMIHL II 580 f.

<sup>2</sup> HERCHER 319—336.

<sup>3</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Aristoteles und Athen II 391—399. Schade, dass manche der neusten Kritiker der Paulusbriefe diese paar Seiten nicht vor sich hatten. Sie hätten dann vielleicht gemerkt, was ein Brief und was Methode ist.

<sup>4</sup> S. 391 f.

<sup>5</sup> S. 392.

überwiegend wirklich ein persönlicher.«<sup>1</sup> Auch der Brief 5 an Alexander ist echt, »wirklich ein hübsches Stückchen isokrateischer finesse: der ist ächt, weil er tiefer ist, als er scheint und auf notorisch wahre verhältnisse versteckt bezug nimmt.«<sup>2</sup> Bei dem Briefe 6 halten sich die Momente für und wider die Echtheit die Wage.<sup>3</sup> Die Briefe 3, 4 und 9 dagegen sind unecht, zum Teile sogar tendenziöse Fälschungen.<sup>4</sup> Auch dieses Allgemeinergebnis der Prüfung ist methodisch von hohem Werte: man sollte den Begriff *Briefsammlung* nicht länger in der mechanischen Weise auffassen, dass man die Frage stellt nach der Echtheit einer Sammlung, anstatt nach der Echtheit ihrer einzelnen Bestandteile; mit einem Dutzend echter Briefe kann die Überlieferung sehr wohl einen unechten oder ein paar unechte zusammengequält haben, und ein ganzes Buch gefälschter »Briefe« kann die Spreu sein, in welcher sich gute Körner vor den Augen der Knechte verbergen: wenn der Sohn des Hauses zur Tenne kommt, wird er sie entdecken, denn er kann nicht dulden, dass etwas umkomme. — Die Briefe des *Epikuros* († 270 v. Chr.), des Vielverkannten, sind mit denen seiner bedeutendsten Zöglinge Metrodoros, Polyainos, Hermarchos zum Teile unter Beifügung der an diese Männer gerichteten Schreiben anderer Freunde von den Epikureern sorgfältig gesammelt worden<sup>5</sup> und teilweise auf uns gekommen. Ich kann es mir nicht versagen ein durch die Rollen von Herculenum bekannt gewordenes Bruchstück eines Briefes des Philosophen an sein Kind hier mitzuteilen<sup>6</sup>, nicht weil es ein Denkmal der Weltweisheit wäre, sondern weil es aus einem Briefe stammt, so schlicht und herzlich, so brieflich wie der Brief Luthers an seinen Sohn Hänschen:

...[ἀ]φείμεθα εἰς Λάμψακον ὑγιαίνοντες ἐγὼ καὶ Πυθοκλῆς καὶ Ἐρμ]αρχος καὶ Κ[τή]σιππος, καὶ ἐκεῖ κατελήφσαμεν ὑγ[ι]-

<sup>1</sup> S. 397.

<sup>2</sup> S. 399.

<sup>3</sup> S. 395.

<sup>4</sup> S. 393—397.

<sup>5</sup> SUSEMIHL I 96 f., H. USENER, *Epicurea*, Lipsiae 1887, p. LIV ff.

<sup>6</sup> Nach der Ausgabe von USENER p. 154.

αἰνοντας Θεμίσταν καὶ τοὺς λοιποὺς [φί]λο[υ]ς. εὖ δὲ ποιε[ῖ]ς καὶ σὺ ε[ἰ] ὑ]γιαίνεις καὶ ἡ μ[ά]μμη [σ]ου καὶ πάπα καὶ Μάτρω[υ] πάντα πε[ρ]ὶ [θ]υ[ι], ὡσπ[ε]ρ καὶ ἔ[μ]προσθεν. εὖ γὰρ ἴσθι, ἡ αἰτία, ὅτι καὶ ἐγὼ καὶ ο[ἱ] λοιποὶ πάντες σε μέγα φιλοῦμεν, ὅτι τούτοις πείθῃ πάντα . . . .

Auch in dem lateinischen Schrifttume lassen sich eine Anzahl wirklicher Briefe feststellen. »Briefe, amtliche <sup>1</sup> wie persönliche, treten bei den Römern frühzeitig in die Litteratur <sup>2</sup> ein, selbständig und in Geschichtswerken <sup>3</sup>, diejenigen bedeutender Männer bald auch gesammelt.« <sup>4</sup> Nur auf ein einziges freilich sehr lehrreiches Beispiel sei hier verwiesen: von *Cicero* († 43 v. Chr.) sind vier Sammlungen von Briefen auf uns gekommen, mit Einschluss der 90 an Cicero gerichteten im ganzen 864 Stück; der früheste vom Jahre 68, der späteste vom 28. Juli 43 <sup>5</sup>. »Sie sind sowohl persönlichen wie politischen Inhalts und ein unerschöpflicher Schatz für die Zeitgeschichte <sup>6</sup>, zum Teil aber

<sup>1</sup> Auch amtliche Briefe sind natürlich zunächst wirkliche Briefe, nicht Litteratur, auch wenn sie sich an eine Mehrheit von Personen richten. — Diese Anmerkung und die beiden folgenden gehören nicht zu dem Citate aus TEUFFEL-SCHWABE.

<sup>2</sup> Deshalb sind sie selbstverständlich nicht von Hause aus Litteratur gewesen.

<sup>3</sup> Die Einfügung von Briefen in Geschichtswerke ist ein bei Griechen und Römern weit verbreiteter litterarischer Gebrauch. Sie steht auf einer Linie mit der Einfügung von Aktenstücken und längeren oder kürzeren Reden in den historischen Bericht. Gilt von diesen Reden im grossen und ganzen, dass sie als Kompositionen der Historiker zu betrachten sind, so wird man bei Briefen und Aktenstücken nicht selten mit der Annahme der Echtheit zu rechnen haben. Vergl. zu dieser auch für die Kritik der biblischen Schriften wichtigen Frage besonders H. SCHNORR VON CAROLSFELD, Über die Reden und Briefe bei Sallust, Leipzig 1888, 1 ff. und die von SCHÜRER I 66 Anm. 14 gegebene Litteratur, auch TEUFFEL-SCHWABE I 84 pos. 3, WESTERMANN I (1851) 4.

<sup>4</sup> W. S. TEUFFELS Geschichte der römischen Litteratur neu bearbeitet von L. SCHWABE, <sup>5</sup> I, Leipzig 1890, 83.

<sup>5</sup> TEUFFEL-SCHWABE I 356 ff.

<sup>6</sup> Auch dieser Punkt ist für den Erforscher der biblischen »Briefe« methodisch von hoher Bedeutung. Ich verweise zur Würdigung des

von der Art, dass die Veröffentlichung nicht für Cicero vorteilhaft war; denn bei einem Manne, der so rasch zu denken und so lebhaft zu fühlen pflegte wie Cicero, dem es Bedürfnis war seine jedesmaligen Gedanken und Empfindungen mündlich oder in Briefen an einen vertrauten Freund wie Atticus auszusprechen, gewährt ein solcher Briefwechsel einen oft nur allzutiefen, ja sogar mannigfach täuschenden<sup>1</sup> Einblick in sein Innerstes. Daher haben die Ankläger Ciceros ihren Stoff zum grössten Teile diesen Briefen entnommen.«<sup>2</sup> Die Sprache der Briefe zeigt bemerkenswerte Unterschiede: »in den Briefen an Atticus und sonst gute Bekannte lässt Cicero sich gehen, die an Fernerstehende sind meist wohlberechnet und wohlstilisiert.«<sup>3</sup> Die Geschichte der Sammlung der Cicerobriefe ist von hoher Wichtigkeit für die Erkenntnis derartiger litterarischer Vorgänge. »Cicero selbst hat die von ihm geschriebenen Briefe nicht gesammelt, noch weniger sie herausgegeben; aber schon bei seinen Lebzeiten trugen ihm Nahestehende sich mit derartigen Gedanken.«<sup>4</sup> »Nach Ciceros Tode wurde das Sammeln und Herausgeben seines Briefwechsels eifrig betrieben, gewiss zunächst von Tiro, der ja schon bei Lebzeiten Ciceros die Sammlung von dessen Briefen geplant hatte.«<sup>5</sup> Cornelius Nepos hat nach einer Notiz in dem vor 34 v. Chr. verfassten Teile seiner Biographie des Atticus bereits damals durch private Mitteilung die Briefe an Atticus gekannt<sup>5</sup>, »sie waren zwar noch nicht herausgegeben, wie er ausdrücklich sagt, wohl aber, scheint es, schon zur Heraus-

---

historischen Wertes der Cicerobriefe noch auf J. BERNAYS, Edward Gibbon's Geschichtswerk, Gesammelte Abhh. von J. B. herausg. von H. USENER, II, Berlin 1885, 243 und E. RUETE, Die Correspondenz Ciceros in den Jahren 44 und 43, Marburg 1883, 1.

<sup>1</sup> ??

<sup>2</sup> TEUFFEL-SCHWABE I 356 f.

<sup>3</sup> Ebenda I 357.

<sup>4</sup> TEUFFEL-SCHWABE I 357 citiert dazu Cic. *ad Attic.* 16, 5 s (44 v. Chr.) *mearum epistularum nulla est συναγωγή, sed habet Tiro instar LXX, et quidem sunt a te quaedam sumendae; eas ego oportet perspiciam, corrigam; tum denique edentur* — und an Tiro *fam.* 16, 17 i (46 v. Chr.) *tuas quoque epistulas vis referri in volumina.*

<sup>5</sup> TEUFFEL-SCHWABE I 357 f.

gabe zusammengestellt. Die für uns früheste Erwähnung eines veröffentlichten Briefes aus dem ciceronischen Briefwechsel findet sich erst bei Seneca.<sup>1</sup> Im einzelnen ist über den Hergang der Sammlung folgendes<sup>1</sup> festzustellen. Atticus vermittelte die Herausgabe der an ihn gerichteten Briefe, die übrigen scheint Tiro allmählich veröffentlicht zu haben; beide Herausgeber unterdrückten ihre eigenen Briefe an Cicero. Tiro ordnete den Briefwechsel nach den Personen der Empfänger und veröffentlichte die so entstandenen Sonderbriefwechsel je nach dem vorgefundenen Stoffe in mehreren oder einzelnen Büchern; der Stoff, der zur Zusammenstellung besonderer Bücher nicht ausreichte, und vereinzelt Briefe wurden in Sammelbüchern (an zwei und mehrere Empfänger) untergebracht, auch frühere schon herausgegebene Sammlungen in späteren Büchern durch nachträglich erst geschriebene oder zugänglich gewordene Briefe ergänzt. Die meisten dieser Cicerobriefe sind »rein vertrauliche Ergüsse augenblicklicher Stimmung«<sup>2</sup>, speciell die an Atticus gerichteten »vertrauliche Briefe, in welchen sich der Schreiber mit voller Unbefangenheit äussert, und oft in einer nur dem Empfänger verständlichen andeutenden Ausdrucksweise geschrieben. Zum Teil lesen sie sich wie Selbstgespräche.«<sup>3</sup> Die Echtheit, z. B. der Briefe an Brutus, ist von vielen bestritten worden; aber diese Angreifer »sind auf allen Punkten geworfen worden und es steht heute deren Echtheit sicherer als je. Was man gegen die Sammlung geltend gemacht hat ist von wenig Erheblichkeit, besonders die Widersprüche von Ciceros vertraulichen Urteilen über Personen mit seinen öffentlichen oder mit Äusserungen zu anderer Zeit.«<sup>4</sup>

11. Dass wir von Litteraturbriefen, *Episteln*, aus dem Altertume eine verhältnismässig grosse Anzahl kennen und viele auch besitzen, ist eine einfache Folge ihres litterarischen Charakters: Litteraturist nicht nur für die Öffentlichkeit, sondern auch für die

<sup>1</sup> TEUFFEL-SCHWABE I 358.

<sup>2</sup> Ebenda 83.

<sup>3</sup> Ebenda 362.

<sup>4</sup> Ebenda 364. Für die Kritik besonders der Paulusbrieve ist auch dieser Punkt methodisch hochbedeutsam.

Zukunft bestimmt. Welches das erste Beispiel in der griechischen Litteratur ist, steht nicht fest. SUSEMIHL<sup>1</sup> ist geneigt gewisse epideiktische Spielereien des *Lysias* († 379 v. Chr.) dafür zu halten, vorausgesetzt, dass sie wirklich von ihm herrühren; jedenfalls aber hält er es für möglich, dass sie bereits in der späteren attischen Zeit entstanden seien. *Aristoteles* hat sich des »fictiven briefes« für seinen *Protrepikos* bedient<sup>2</sup>; von *Epikuros* besitzen wir »Lehrbriefe«, ebenso von *Dionys von Halikarnass*, und hierher gehören auch Schriften von *Plutarch* wie *de coniugalibus praeceptis*, *de tranquillitate animi*, *de animae procreatione*<sup>3</sup> — litterarische Erzeugnisse, auf die man das Wort eines antiken Sachverständigen<sup>4</sup> anwenden darf: οὐ μὰ τὴν ἀλγύθειαν ἐπιστολαὶ λέγοντο ἄν, ἀλλὰ συγγράμματα τὸ χαίρειν ἔχοντα προσγεγραμμένον und εἰ γὰρ τις ἐν ἐπιστολῇ σοφίσματα γράφει καὶ φυσιολογίας, γράφει μὲν, οὐ μὴν ἐπιστολὴν γράφει.<sup>5</sup> Bei den Römern ist unter den ersten Epistelverfassern wahrscheinlich *M. Porcius Cato* († 149 v. Chr.) zu nennen<sup>6</sup>, die bekanntesten dürften *Seneca* und *Plinius* sein. *L. Annaeus Seneca*<sup>7</sup> († 65 n. Chr.) hat ums Jahr 57 — in derselben Zeit, in der Paulus seine grossen Briefe schrieb — seine *epistulae morales* an seinen Freund *Lucilius* zu schreiben begonnen, von Anfang an mit der Absicht der Veröffentlichung; die ersten drei Bücher hat er selbst wohl noch herausgegeben. Unter Trajan

<sup>1</sup> II 600.

<sup>2</sup> VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristoteles und Athen* II 393.

<sup>3</sup> WESTERMANN I (1851) 13. Viele andere Beispiele aus den Griechen bei SUSEMIHL II 601.

<sup>4</sup> *Demetr. de elocut.* 228 (HERCHER p. 13) und 231 (H. p. 14).

<sup>5</sup> Wie richtig bereits ein alter Epistolograph den litterarischen Charakter seiner Schriftstellerei zu beurteilen wusste, zeigt ein Wort des Rhetors *Aristides* (2. Jahrh. n. Chr.). In seinen Werken steht ein τῆ βουλῆ καὶ τῶ δῆμῳ τῶ Κοιναίων gewidmeter ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ ἐπιτάφιος, von dem er selbst (I p. 148 DIND.) sagt ὅπερ γε καὶ ἐν ἀρχῇ τῆς ἐπιστολῆς εἶπον ἧ ὅ τι βούλεσθε καλεῖν τὸ βιβλίον. WESTERMANN III (1852) 4 nennt diesen und einen anderen »Brief« des *Aristides* daher *declamationes epistolarum sub specie latentes*.

<sup>6</sup> TEUFFEL-SCHWABE I 84 und 197 f.

<sup>7</sup> Ebenda II 700.

hat dann *C. Plinius Caecilius Secundus*<sup>1</sup> († ca. 113 n. Chr.) neun Bücher »Briefe« verfasst und herausgegeben; die Sammlung war vollständig erschienen, als Plinius nach Bithynien ging. Dazu kam der Briefwechsel mit Trajan, hauptsächlich aus der Zeit der bithynischen Statthalterschaft (etwa September 111 bis nach Januar 113). Von Anfang an sind die Pliniusbriefe ebenfalls mit der Absicht der Veröffentlichung geschrieben »und machen daher entfernt nicht den frischen Eindruck der Unmittelbarkeit wie die ciceronischen«<sup>2</sup>; sie »verbreiten sich in berechneter Mannigfaltigkeit über eine Fülle von Gegenständen, sind aber vor allem dazu bestimmt ihren Verfasser im günstigsten Lichte zu zeigen«<sup>3</sup>: »sie zeigen ihn als zärtlichen Gatten, treuen Freund, gütigen Sklavenhalter, edeldenkenden Bürger, freigebigen Förderer aller guten Zwecke, gefeierten Redner und Schriftsteller«<sup>2</sup>; »dagegen der Briefwechsel mit Trajan dient unwillkürlich dazu die Geduld und ruhige Umsicht des Kaisers gegenüber der zappelnden Ratlosigkeit und Wichtigtuerei seines Statthalters ins Licht zu stellen.«<sup>2</sup> »Auf die Form ist auch hier alle Sorgfalt verwendet.«<sup>2</sup>

Für die überaus weite Verbreitung der Epistolographie bei den Griechen und Römern sind noch mehrere Thatsachen lehrreich. Die Epistel hat sich, als litterarisches Eidos einmal vorhanden, in eine ganze Reihe von fast selbständigen Formen der Schriftstellerei differenziert. Vor allem ist zu erinnern an die poetische Epistel<sup>4</sup> (besonders Lucilius, Horaz, Ovid); aber es gab auch juristische Episteln, eine litterarische Form, die wohl ausgegangen ist von schriftlichen *responsa* auf Anfragen über Gegenstände des Rechtes<sup>5</sup>; ferner *epistulae medicinales*<sup>6</sup>, gastronomische »Briefe«<sup>7</sup> u. s. w. Unsere besondere Aufmerksamkeit dürfte hier die grosse Beliebtheit der Epistel als der Form

<sup>1</sup> TEUFFEL-SCHWABE II 849, 851 ff.

<sup>2</sup> Ebenda II 852.

<sup>3</sup> Ebenda II 849.

<sup>4</sup> Ebenda I 39 f.

<sup>5</sup> Ebenda I 84.

<sup>6</sup> Ebenda I 85.

<sup>7</sup> SUSEMHL II 601.



der magischen und religiösen Litteratur verdienen. »Alle Zauberpapyri haben diese Briefform und das war in der ganzen sakralen und mystischen Litteratur, von anderen zu schweigen, die Modiform. Die Boten neuer Religion kleideten ihre Verkündigung damals in diese Form und man würde ihnen, selbst wenn sie mit stereotypem Titel dieser Art und mit besonders heiligen Namen ihre Schriften versehen, Unrecht tun, wenn man sie einfach Fälscher nennen wollte«. <sup>1</sup>

12. Nur ganz kurz braucht hier auf die pseudonyme Epistolographie des Altertums hingewiesen zu werden. Es genügt, dass wir uns klar darüber sind, wie gross ihre Verbreitung seit der Alexandrinerzeit bei den Griechen und dann auch bei den Römern gewesen ist. Sie gehört entschieden zu den charakteristischsten Merkmalen des nachklassischen Schrifttums. Schon ein Teil der zuletzt genannten Episteln geht unter dem Namen fingierter Verfasser, wie ja überhaupt die Grenze zwischen der »echten« und der fingierten Epistel schwer zu ziehen ist, wenn man sie beide dem wirklichen Briefe gegenüberstellt. <sup>2</sup> Es ist selbstverständlich, dass die pseudonyme Epistolographie sich vor allem an die berühmten Namen der Vergangenheit hielt, nicht zum mindesten an die Namen der Grossen, von denen wirkliche Briefe in Sammlungen vorlagen. Den Unbekannten, die es für notwendig hielten die Litteratur um ein paar Blätter zu bereichern, kam die schriftstellerische Sitte der Deck- oder Schutznamen aufs gefälligste entgegen; man setzte nicht den eigenen Namen, von dem man in richtiger Ahnung wusste, dass er der Mitwelt und den Späteren gleichgültig sein werde, über sein Buch, man ersetzte ihn auch nicht durch einen obskuren *Gaius* oder *Timon*, sondern man schrieb »Briefe« des Platon und Demosthenes, des Aristoteles und seines königlichen Schülers, des Cicero, Brutus und Horaz. Auf besonders charakteristische Beispiele hier einzugehen ist überflüssig, zumal der Stand der Forschung uns die Einzelorientierung zur Zeit

---

<sup>1</sup> A. DIETERICH, *Abraxas* 161 f. Dort und besonders FLECK. *Jbb. Suppl.* XVI (1888) 757 f. Einzelnachweise.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 202 und 207.

noch sehr erschwert: als litterarische Gesamterscheinung jedenfalls steht die pseudonyme Epistolographie des Altertums deutlich vor unseren Augen. Nur darauf sei noch hingewiesen, was wir aus einer neueren Arbeit<sup>1</sup> zur Genüge lernen können, dass die frühe Kaiserzeit das klassische Zeitalter dieses unklassischen Büchermachens gewesen ist.

## IV.

13. Zu den biblischen Briefen und Episteln habe ich Prolegomena schreiben wollen: es scheint Zeit zu werden, dass ich zum Thema komme. Aber ich könnte getrost hier abbrechen und mir doch einbilden meine Aufgabe nicht vernachlässigt zu haben. Was ich noch zu sagen habe, steht eigentlich schon alles auf den Blättern vorher. Es ist ein Problem der litterargeschichtlichen Methode, das sich mir aufgedrängt hatte; ich habe es mir beantwortet, indem ich die Wurzeln blosszulegen suchte, mit denen es in dem Boden haftet, auf dem vor Zeiten der weite Gottesgarten der heiligen Schrift erblüht ist.

Die Bibel bietet ihrem Erforscher eine grosse Anzahl von Schriften dar unter einem Namen, der einfach zu sein scheint und doch jenes Problem in sich birgt, den jedes Kind zu verstehen scheint und über den doch der Gelehrte nachgrübeln muss, wenn anders er den Trägern dieses Namens ins Herz schauen will. »Briefe«! Wie lange habe ich mit diesem Begriffe gearbeitet, ohne doch jemals darüber nachgedacht zu haben, was er bedeutet; wie lange hat er mich durch mein wissenschaftliches Tagewerk begleitet, ohne dass ich das Rätsel merkte, das in seinem Alltagsgesichte geschrieben stand. Mögen andere klüger gewesen sein: mir ist es ergangen wie dem Manne, der einen Weinberg pflanzte, ohne den Rebensetzling von dem Wurzelschosse des wilden Weines unterscheiden zu können. Das war natürlich schlimm, ebenso schlimm, wie wenn jemand über attische Tragödien arbeitete, ohne zu wissen, was eine attische Tragödie ist. Um einen Brief schreiben zu können,

<sup>1</sup> J. F. MARCKS, *Symbola critica ad epistolographos Graecos*, Bonnæ 1883.

dazu ist es freilich nicht nötig zu wissen, was ein Brief ist. Die besten Briefschreiber haben sich jedenfalls darüber keine doktrinären Gedanken gemacht; die griechischen und lateinischen Briefsteller des Altertums<sup>1</sup> entstanden lange nach Cicero: so sollen ja auch die Apostel nichts von Haliutik gewusst haben. Aber um die unter dem Namen »Briefe« überlieferten biblischen Schriftdenkmäler historisch verstehen und anderen verständlich machen zu können, dazu ist freilich die erste Vorbedingung, dass man sein Objekt geschichtlich erfasst, dass man den Problembegriff vorher seines problematischen Charakters entkleidet hat: οὐ γὰρ ἐπειδὴ ἐπιστολὴ προσαγορεύεται ἐνικῶ ὀνόματι, ἤδη καὶ πασῶν τῶν κατὰ τὸν βίον φερομένων ἐπιστολῶν εἰς τίς ἐστι χαρακτήρ καὶ μία προσηγορία, ἀλλὰ διάφοροι, καθὼς ἔφη.<sup>2</sup> Ergibt die Betrachtung der antiken Litteratur, dass der landläufige Ausdruck »Brief« differenziert werden muss vor allem in die beiden Hauptkategorien *wirklicher Brief* und *Epistel*, so werden auch die biblischen »Briefe« nach diesem Gesichtspunkte geprüft werden müssen. Wie die Bibel ein Recht darauf hat, dass ihre Sprache in dem Zusammenhange der gleichzeitigen Sprachgeschichte, in welchem sie steht, auch studiert werde<sup>3</sup>, — wie sie fordert, dass ihr religiös-ethischer Gehalt im Zusammenhange der gleichzeitigen Religions- und Kulturgeschichte, in welchem er steht, auch studiert werde<sup>4</sup>, so dürfen auch die

<sup>1</sup> Vergl. hierüber WESTERMANN I (1851) 9f. Griechische Theoretiker des Briefschreibens bei HERCHER p. 1—16, lateinische in den *Rhetores Latini minores*, em. C. HALM, fasc. II, Lipsiae 1863, p. 447 f. und 589.

<sup>2</sup> [Pseudo-]Procl. *de forma epistolari* (HERCHER p. 6f.). Das Citat bezieht sich dort allerdings nicht auf die verschiedenen Arten des Begriffes *Brief*, sondern auf die 41 [!] verschiedenen Unterarten des wirklichen Briefes. Die Unterscheidung dieser verschiedenen Arten (ähnlich zählt [Pseudo-]Demetr. [HERCHER p. 1ff.] 21 Kategorien auf) ist im einzelnen zum Teile höchst sonderbar.

<sup>3</sup> Vergl. oben S. 57 ff.

<sup>4</sup> Ich habe meine methodologischen Gedanken über die biblische Religionsgeschichte kurz ausgesprochen in dem Aufsätze Zur Methode der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Zeitschrift für Theologie und Kirche III (1893) 126—139.

Denkmäler des biblischen Schrifttums in der litterarischen Forschung nicht isoliert werden. Ich sage *des biblischen Schrifttums*, nicht *der biblischen Litteratur*. Denn bei einem Teile der biblischen Schriften wäre die Bezeichnung *Litteratur* eine Erschleichung. Nicht alles, was uns heute gedruckt in Büchern vorliegt, ist von Hause aus Litteratur gewesen; gerade der Vergleich der biblischen Schriften nach ihrem genuinen Charakter mit den Schriften des Altertums wird ergeben, dass sich dort wie hier die ursprünglichen Litteraturwerke von den erst nachträglich zur Litteratur gemachten Schriften scharf abheben, oder dass wir wenigstens sie von einander scheiden müssen. Nirgends zeigt sich dies deutlicher als in unserem besonderen Falle. Wenn wir die Forderung erheben, dass die biblischen »Briefe« in den Zusammenhang der antiken Briefstellerei zu rücken sind, so sollen sie damit nicht für ein Stück der antiken Epistolographie erklärt werden: sie sollen lediglich auf die Frage hin untersucht werden, inwieweit bei ihrer Erforschung die in dem Problembegriffe *Brief* enthaltenen Kategorien zur Anwendung zu bringen sind. Wir können unsere Frage nach den biblischen Briefen und Episteln bezeichnen als die Frage nach dem litterarischen Charakter der in der Bibel unter dem Namen *Briefe* überlieferten Schriften<sup>1</sup>; aber die Frage nach ihrem litterarischen Charakter muss sich darauf gefasst machen, dass die Antwort den prälitterarischen Charakter möglicher Weise aller, vielleicht einiger behauptet.

Das erste hat — wenigstens von den im Neuen Testament stehenden »Briefen« — F. OVERBECK<sup>2</sup> behauptet. Nach ihm gehören die apostolischen Briefe einer Schriftenkategorie an,

<sup>1</sup> Scheinbar dieselbe Fragestellung wendet wenigstens auf einen Teil der biblischen »Briefe« an E. P. GOULD, *The literary character of St. Paul's letters* in der Zeitschrift *The Old and New Testament Student*, vol. XI (1890) p. 71 ff. und 134 ff. Aber sein Thema ist thatsächlich anders gemeint.

<sup>2</sup> Über die Anfänge der patristischen Literatur, *Historische Zeitschrift* 48, Neue Folge 12 (1882), 429 ff. Ich kann es nicht unterlassen zu betonen, dass ich aus diesem Aufsätze die fruchtbarsten methodologischen Anregungen erhalten habe, wenn ich auch in wichtigen Punkten von den Ansichten des Verfassers abweiche.

mit der man sich noch gar nicht im eigentlichen Bereiche der Litteratur befinde<sup>1</sup>; wer einen Brief schreibe, beteilige sich gar nicht an der Litteratur; »denn einem jeden Literaturwerk ist die schriftliche Form für seinen Inhalt wesentlich.«<sup>2</sup> Das geschriebene Wort des Briefes sei weiter nichts, als das durchaus kunstlose und zufällige Surrogat des gesprochenen. Der Brief habe wie einen ganz bestimmten, momentanen Anlass so auch ein ganz bestimmtes und beschränktes Publikum, nicht notwendig nur *ein* Individuum, sondern unter Umständen auch einen kleineren oder grösseren Verein von solchen, jedenfalls aber einen dem Briefschreiber durchaus übersehbaren und von ihm allein ins Auge gefassten Kreis von Lesern. Ein Litteraturwerk dagegen beabsichtige grösste Publicität; das Publikum des Schriftstellers sei ein ideales, welches erst zu finden dem schriftstellerischen Werke überlassen sei.<sup>3</sup> So treffend OVERBECK hier den fundamentalen Unterschied des Briefes von der Litteratur präcisiert, so hat er doch übersehen, dass die apostolischen Briefe darauf zu untersuchen sind, ob sie etwa Episteln sein könnten, entweder alle oder zum Teile. Es ist dies um so auffallender, als OVERBECK doch sehr wohl die Epistel als etwas vom Briefe Verschiedenes kennt. Wenigstens redet er von dem »Kunstbriefe«, den er dem »wirklichen Briefe« entgegenstellt<sup>4</sup>; ja er

<sup>1</sup> S. 429 u. 428 unten.

<sup>2</sup> S. 429. Ich glaube, OVERBECK ist mit dem Ausdrucke *Form*, den er öfter anwendet, nicht immer verstanden worden. Ich fasse das Wort in dem obigen Citate ebenso wie in dem principiellen Satze S. 423: »Ihre Geschichte hat eine Litteratur in ihren Formen.« Da kann *Form* doch nur im Sinne von *Eidos* verstanden werden. *Formen* der Litteratur sind z. B. Epos, Tragödie, Geschichtsschreibung u. s. w. OVERBECK vertritt mit dem Satze, dass die Form für den Inhalt des Litteraturwerkes wesentlich sei, zweifellos einen richtigen Gedanken, wenn es sich um die guten alten *εἶδη* der Litteratur handelt: von der Komödie wird niemand einen Inhalt erwarten, der *φόβος καὶ ἔλεος* erregt. Aber für ein so sekundäres litterarisches *Eidos*, wie es die Epistel ist, gilt jener Satz nicht. In der Epistel kann alles Mögliche und noch einiges Andere stehen. Deshalb ist die Epistel doch Litteratur, litterarische *Form*, wenn auch eigentlich *Unform* (vergl. oben S. 199).

<sup>3</sup> S. 429.

<sup>4</sup> S. 429 oben.

hat die richtige Empfindung<sup>1</sup>, dass es unter den neutestamentlichen Briefen einige gibt, deren Form als briefliche ganz undurchsichtig ist, die Gruppe der sogenannten katholischen Briefe; bei einem Teile derselben entspreche die Adresse durch ihre unbestimmte Allgemeinheit allerdings nicht dem, was man sich unter einem Briefe vorstelle, und biete ein bis jetzt unaufgehelltes Rätsel. Er ist geneigt sie deshalb auf die Seite derjenigen neutestamentlichen Schriften zu stellen, »welche allerdings schon ihrer eigenen und ursprünglichen Form nach der Litteratur angehören<sup>2</sup>, mit welchen aber das Neue Testament aus dem Grunde der beschränkten Existenz ihrer Formen sich nicht für das nehmen lässt, was man historisch den Anfang der christlichen Litteratur nennen kann.« So nahe es gelegen hätte die so treffend zuletzt charakterisierten »Briefe« nun für Episteln zu erklären, so wenig hat OVERBECK dies jedoch gethan, und wenn er sie wenigstens scheinbar für Litteratur erklärt hat, so stellt er doch deutlich in Abrede,<sup>3</sup> dass mit »dem Neuen Testament«, also eventuell mit ihnen, die christliche Litteratur beginne, und er betont, der »Kunstbrief« bleibe »hier« ganz ausser Betracht.<sup>4</sup>

Demgegenüber möchte ich behaupten, dass »im Neuen Testament« und nicht nur hier, sondern auch schon in dem Schrifttume der Juden so gut wie der nachneutestamentlichen Christen die überlieferten »Briefe« sich ebenso scharf in wirkliche Briefe und in Episteln scheiden lassen, wie im Altertume überhaupt.

14. Dass bereits die in den Schriften des vorchristlichen Judentums enthaltenen »Briefe« deutlich jenen tiefgehenden Unterschied zeigen, ist wohl von den meisten Erforschern der neutestamentlichen »Briefe« übersehen worden. Und doch ist, wenn die altchristlichen Schriften wirklich einmal von litterargeschichtlichem Gesichtspunkte aus betrachtet werden sollen,

<sup>1</sup> S. 431 f.

<sup>2</sup> OVERBECK meint die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse des Johannes.

<sup>3</sup> S. 426 ff.

<sup>4</sup> S. 429.

das jüdische Schrifttum<sup>1</sup> der litterarische Bezirk, aus dem die ältesten Christen am ehesten etwas wie *Formen*, εἶδη, der Schriftstellerei entlehnen und benutzen konnten.<sup>2</sup> Wenn daher in diesem möglicher Weise vorbildlichen Bezirke sich das εἶδος der Epistel nachweisen lässt, so gewinnt unsere Fragestellung hinsichtlich der altchristlichen »Briefe« offenbar ein deutlicheres Recht. Konnte man bis dahin die Frage aufwerfen, ob es denkbar sei, dass eine in der »profanen« Litteratur ja immerhin unverkennbare Linie auch das abseits liegende Gebiet des Neuen Testaments berührt habe, so muss dieser principielle Zweifel verstummen, nachdem erwiesen ist, dass jene Linie längst das für die Männer des Neuen Testaments möglicher Weise vorbildliche Gebiet des jüdischen Schrifttums durchschnitten hat. Zwischen den antiken Episteln und den eventuellen altchristlichen Episteln besteht ein litterarischer, formengeschichtlicher Zusammenhang; hält man es für nötig ein Mittelglied zu konstatieren, so ist dieses nur in den jüdischen Episteln zu suchen. Wie die Epistel in die jüdische Schriftstellerei hineingekommen ist, ist klar: Alexandria, der klassische Boden der Epistel und der Pseudoepistel, hat auch hier seinen hellenisierenden Einfluss auf das Judentum ausgeübt. Wir wissen nicht, wer der erste jüdische Epistolograph gewesen ist;

---

<sup>1</sup> Natürlich nicht nur die Schriften, welche uns heute als kanonische bekannt sind.

<sup>2</sup> Deutlich zeigt sich der Einfluss einer jüdischen Litteraturform namentlich in der Apokalypse des Johannes. Aber auch die Apostelgeschichte, die ich wie die Evangelien bereits zur christlichen *Litteratur* rechne (gegen OVERBECK), hat ihr formgeschichtliches Vorbild in der erbaulichen und volkstümlichen Chronikschreibung des griechischen Judentums. Was in der Apostelgeschichte an die litterarische Methode der »profanen« Geschichtsschreibung erinnert (z. B. Mitteilung von Reden, Briefen und Aktenstücken), braucht nicht durch eine quellenmässige Bekanntschaft ihres Verfassers mit den klassischen Autoren veranlasst zu sein, sondern kann lediglich durch jüdische Vorbilder angeregt sein. Die Christen, als sie anfangen Litteratur zu machen, erhielten ihre litterarischen εἶδη, auch die griechisch-römisch aussehenden, durch das griechische Judentum, mit einziger Ausnahme des *Evangeliums*, welches eine innerchristliche litterarische Neubildung ist.

aber so viel ist höchst wahrscheinlich, dass er ein Alexandriner war. Die Herübernahme der Epistelform erleichterte sich ihm durch den Umstand, dass bereits in den altehrwürdigen Schriften seines Volkes oft von »Briefen« die Rede war und dass er eine Anzahl von »Briefen« sogar dem Wortlaute nach im heiligen Texte vorfand. Wer das Buch des Propheten Jeremia mit den Augen eines alexandrinischen Hellenisten las, der fand in *Jer. 29*, dem Sendschreiben des Propheten an die Gefangenen zu Babel<sup>1</sup>, bereits etwas vor, was seinem litterarisch angekränkelten Geschmacke wie eine Epistel aussah. Thatsächlich ist dieses Sendschreiben ein wirklicher Brief, vielleicht der einzige echte, den wir aus alttestamentlicher Zeit besitzen, ein wirklicher Brief, der erst nachträglich durch Aufnahme in das *Buch* des Propheten zur Litteratur gemacht worden ist. Wie er jetzt im Buche steht, ist er durchaus auf eine Linie zu rücken mit allen anderen nachträglich veröffentlichten wirklichen Briefen. Von Hause aus, seiner Absicht nach ist *Jer. 29* als wirklicher Brief unlitterarisch gewesen; daraus folgt, dass man hier natürlich nicht nach einem litterarischen Vorbilde fragen darf. So wertvoll, so notwendig es ist nach den Anfängen der jüdischen und weiterhin der christlichen Epistolographie zu fragen, so zwecklos, so thöricht wäre es den ersten israelitischen oder den ersten christlichen Briefschreiber ausfindig machen zu wollen: der doktrinäre Spürsinn würde auch arg enttäuscht werden, wenn ihn die erhabene Naivetät der geschichtlichen Wirklichkeit von den inhaltlich vielleicht unendlich dürftigen Blättern des wiederaufgefundenen ersten christlichen Briefes anlächelte; vielleicht war es ein vergessener Mantel, der ihn veranlasst hat, wer weiss? *Jer. 29* ist natürlich kein Brief, wie ihn dieser oder jener in einem müssigen Augenblicke hinwirft; zwischen seinen Zeilen zucken Blitze, Jahwe zürnt und segnet — —, aber wenn ihn auch ein Jeremia geschrieben hat, wenn er auch für uns ein urkundliches Stück israelitischer Volks- und Religionsgeschichte ist, er

---

<sup>1</sup> Ich kann in diesen allgemeinen Bemerkungen natürlich die Frage nach der Integrität dieses Sendschreibens unberührt lassen.



ist, was er ist, ein Brief. Es fehlt uns nicht sein unbrieffliches Gegenstück: unter den alttestamentlichen Apokryphen ist uns ein Büchlein überliefert, das den Titel *ἐπιστολὴ Ἰερεμίου* führt. Haben wir Jer. 29 einen Brief des Propheten Jeremia, so haben wir hier eine »Jeremia«-Epistel. Ich wüsste kein instruktiveres Beispiel zur Verdeutlichung des Unterschiedes zwischen Brief und Epistel, wie auch zur richtigen Abschätzung des Begriffes der Pseudonymität in der alten Litteratur, als dieses. Für den Verfasser der »Jeremia«-Epistel lag der allgemeine litterarische Antrieb in der griechischen Epistolographie der Alexandrinerzeit, der besondere in dem Vorhandensein eines wirklichen Jeremiabriefes. Er schrieb eine Epistel, wie die anderen Grössen des Tages auch; er schrieb eine Epistel des »Jeremia«, wie die anderen vielleicht Episteln des »Plato« fabricierten. Wir können noch an einer anderen Stelle deutlich sehen, wie man in den vorliegenden heiligen Schriften des Judentums Antriebe zur Epistolographie vorzufinden wusste. Das kanonische Buch Esther erzählt an zwei Stellen von königlichen Briefen, ohne sie im Wortlaute mitzuteilen. Grund genug für den griechischen Bearbeiter sich selbst hinzusetzen und sie zu machen, ebenso wie er zwei in der Vorlage nur erwähnte Gebete ihrem Wortlaute nach berichtet hat.<sup>1</sup> Einmal in Aufnahme gekommen, muss die Epistolographie im griechischen Judentum recht beliebt geworden sein; wir besitzen noch eine ganze Anzahl griechisch-jüdischer »Briefe«, die zweifellos Episteln sind. Ich denke dabei nicht an die Menge der in historische Werke<sup>2</sup> eingeschalteten

<sup>1</sup> Lehrreich ist auch noch folgendes: Am Schlusse des griechischen Estherbuches wird berichtet, dass der »Priester und Levit« Dositheus und sein Sohn Ptolemaeus die *ἐπιστολὴ τῶν Φρουραί* (inbetreff des Purimfestes) der Esther und des Mardochai (LXX Esth. 9 29 cf. 20), die von Lysimachus, des Ptolemaeus Sohn zu Jerusalem, (ins Griechische) übersetzt worden sei, »hinein- (d. h. nach Ägypten) gebracht« hätten. In Alexandria scheint man also einen griechischen Purimbrieff der Esther und des Mardochai gelesen zu haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die angeblichen Importeure des »Brieffes« die Verfasser gewesen sind.

<sup>2</sup> Makkabäerbücher, Aristeasepistel, besonders auch Eupolemos (hierüber vergl. J. FREUDENTHAL, Hellenistische Studien, Heft 1 u. 2, Breslau 1875, 106 ff.), Josephus.

angeblichen Briefe geschichtlicher Personen; soweit sie unecht sind, sind sie ja zweifellos epistolischen Charakters, aber sie gehören weniger in die Betrachtung der Epistolographie als in eine Geschichte des historischen Stiles. Vielmehr ist zu erinnern an Bücher und Büchlein wie die *Aristeasepistel*, die beiden<sup>1</sup> dem *zweiten Makkabäerbuche* vorgesetzten Episteln, die der Apokalypse des Baruch angefügte *Epistel des »Baruch« an die neunundeinhalb Stämme in der Gefangenschaft*<sup>2</sup>, vielleicht an den *achtundzwanzigsten »Diogenesbrief«*<sup>3</sup> und gewisse Bestandteile der unter dem Namen des *Heraklit* gehenden Sammlung von »Briefen«.<sup>4</sup>

15. Treten wir mit unserer Fragestellung *Brief oder Epistel?* an die altchristlichen »Briefe« heran, so wird es sich vor allem darum handeln das Wesen der unter dem Namen des Paulus überlieferten »Briefe« festzustellen. Ist Paulus Briefschreiber oder Epistolograph gewesen? Die Frage ist brennend genug, wenn man sich der überaus grossen Beliebtheit der Epistolographie im Zeitalter des Apostels erinnert. Die Antwort kann nicht ohne weiteres gegeben werden, selbst wenn man von den Pastoralbriefen absieht und zunächst nur die anderen ins Auge fasst, deren Echtheit mehr oder weniger feststeht. Die Schwierigkeit der Frage zeigt sich besonders deutlich bei einer Nebeneinanderstellung des Philemon- und des Römerbriefes: da scheinen doch zwei so verschiedenartige Schriftwerke vorzuliegen, dass überhaupt fraglich sein könnte, ob es richtig sei jene disjunktive Frage zu stellen; könnte nicht Paulus Briefe und Episteln geschrieben haben? Von vornherein anzunehmen, dass die »Briefe« des Paulus sämtlich entweder Briefe oder Episteln sein müssten, wäre allerdings verkehrt.

<sup>1</sup> Neuerdings hat C. BRUSTON (*Trois lettres des Juifs de Palestine*, ZAW X [1890] 110—117) nachzuweisen gesucht, dass 2 Macc. 11—218 nicht zwei, sondern drei Briefe (11—7a, 17b—10a, 110b—218) enthalte.

<sup>2</sup> Wenn sie nicht etwa christlich sein sollte, was mir wahrscheinlich ist. In jedem Falle ist sie für die litterarische Beurteilung der Jakobus- und der ersten Petrus epistel eine lehrreiche Analogie.

<sup>3</sup> Vergl. J. BERNAYS, *Lucian und die Kyniker*, Berlin 1879, 96 ff.

<sup>4</sup> J. BERNAYS, *Die heraklitischen Briefe*, Berlin 1869, besonders S. 61 ff.

Vielmehr hat die Untersuchung sich auf jeden einzelnen »Brief« des Paulus zu erstrecken, — eine Aufgabe, deren Lösung ausserhalb des Rahmens dieser methodologischen Arbeit fällt.<sup>1</sup> Aber ich darf wohl auch hier meine Meinung wenigstens andeuten.

Es scheint mir völlig sicher zu sein, dass die echten Sendschreiben des Apostels Paulus wirkliche Briefe sind, und dass die Auffassung derselben als Episteln<sup>2</sup> ihnen das Beste nimmt.

---

<sup>1</sup> Vielleicht kann ich ihr ein anderes Mal näher treten. Ich hoffe dann auch über die sogenannten formellen Dinge (Form der Adresse, des Initiums und des Briefschlusses, Briefstil u. s. w.), für die ich einiges Material gesammelt habe, handeln zu können.

<sup>2</sup> Selten ist dieselbe wohl deutlicher vertreten worden als noch jüngst von A. GERCKE, der die Paulusbriefe mit dürren Worten als »Abhandlungen in Briefform« bezeichnet (GGA 1894 S. 577). Aber das grosse, welthistorische Missverständnis der Paulusbriefe reicht in seinen Anfängen bis in die Jugendjahre der christlichen Kirche zurück. Streng genommen beginnt es mit den ersten Trieben einer Kanonisierung der Briefe. Die Kanonisierung ist erst möglich gewesen, nachdem man den unlitterarischen (und vollends unkanonischen) Charakter der Sendschreiben vergessen hatte, nachdem Paulus aus einem Apostel eine litterarische Grösse und Autorität der Vergangenheit geworden war. Die Männer, welche aus den Paulusbriefen Elemente des sich bildenden Neuen Testaments machten, haben den Apostel für einen Epistolographen gehalten. Auch die pseudo-paulinischen »Briefe« bis auf die Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca sind Belege dafür, dass ihre Verfasser das wahre Wesen der echten Paulusbriefe nicht mehr verstanden haben; die Zusammenstellung des Apostels mit dem Epistolographen Seneca ist da besonders lehrreich. Hierher gehört auch — ob echt oder unecht — die Zusammenstellung des Paulus mit den attischen Rednern bei dem Rhetor Longinus (vergl. J. L. HUG, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II<sup>3</sup>, Stuttgart u. Tübingen 1826, 334 ff., HEINRICI, Das zweite Sendschreiben des Ap. P. an die Korinthier 578). Mit am deutlichsten äussert sich A. Scultetus († 1624), der den Apostel die »Briefe« des Heraklit nachahmen lässt (vergl. BERNAYS, Die heraklitischen Briefe 151). Wie sehr das Missverständnis in der Gegenwart fortwuchert, wie sehr es die Kritik der Paulusbriefe sowohl, wie die Darstellungen des »Paulinismus« umschlingt und an den natürlichen Bewegungen hindert, will ich hier nicht weiter ausführen; ich verweise auf die methodologischen Folgerungen am Schlusse dieses Aufsatzes. — Zu dem Richtigsten, was über den wahren Charakter der Paulusbriefe neuerdings geschrieben worden ist, gehört meines Erachtens § 70

Gewiss sind sie frühe gesammelt und zur Litteratur gemacht worden, ja zur Litteratur im eminenten Sinne, zur kanonischen. Aber das ist lediglich ein nachträgliches Erlebnis der Briefe, welches seine Analogieen hat in vielen Vorgängen der skizzierten litterarischen Entwicklung. Durch dieses nachträgliche Erlebnis kann ihr ursprünglicher Charakter nicht alteriert werden, und diesen zu ermitteln ist doch unsere erste Aufgabe. Paulus hat die vorhandenen Episteln des Judentums nicht um ein paar neue Schriften vermehren wollen, noch weniger dachte er daran die heilige Litteratur seines Volkes zu bereichern; er hat, als er schrieb, jedes Mal eine ganz konkrete Veranlassung in dem mannigfach bewegten Leben der jungen Christengemeinden gehabt. Er hat das weltgeschichtliche Schicksal seiner Zeilen nicht geahnt, weder dass sie im nächsten Menschenalter noch vorhanden, noch erst recht, dass sie dereinst den Völkern heilige Schrift sein würden. Uns sind sie von den Jahrhunderten zunächst überliefert mit einer litterarischen Patina und dem Nimbus der Kanonicität: wir müssen uns beides hinwegdenken, wollen wir ihr eigenstes Wesen geschichtlich verstehen. Ebenso wenig wie wir als Historiker das Abendmahl Jesu mit den Jüngern aus der dogmatischen Stimmung der Messe und das Vaterunser mit den liturgischen Gesichtspunkten einer Agendenkommission betrachten dürfen, ebenso wenig dürfen wir an die Paulusbriefe herantreten mit einer litterarischen Stimmung und mit kanonischen Gesichtspunkten. Paulus hat etwas viel Besseres zu thun gehabt als Bücher zu schreiben, und er hat nicht die Einbildung gehabt, als könne er *Schrift* machen; er hat Briefe geschrieben, wirkliche Briefe wie Aristoteles und

---

der Einleitung von REUSS (Die Geschichte der h. Schr. N. T. 70). Ich nenne auch — um von Lebenden zu schweigen — A. RITSCHL, Die christl. Lehre von der Rechtf. u. Vers. II<sup>3</sup> 22. Natürlich hat es auch in früherer Zeit nicht an Vertretern der richtigen Auffassung gefehlt. Man vergleiche das anonyme Urteil des *Codex Barberinus* III, 36 (*saec.* XI): ἐπιστολαὶ Παύλου καλοῦνται, ἐπειδὴ ταύτας ὁ Παῦλος ἰδίᾳ ἐπιστέλλει καὶ δι' αὐτῶν οὓς μὲν ἤδη εἶρακε καὶ ἐδίδαξεν ὑπομιμνήσκει καὶ ἐπιδιορθοῦται, οὓς δὲ μὴ εἶρακε σπουδάζει κατηχεῖν καὶ διδάσκειν (bei E. KLOSTERMANN, *Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1895, 95).

Cicero, wie die Männer und die Mütter aus dem Faijûm.<sup>1</sup> Nicht als Briefe unterscheiden sich seine Sendschreiben von den schlichten Papyrusblättern aus Ägypten, nur als Paulusbriefe sind sie etwas Anderes. Am ersten wird man den brieflichen Charakter des *Philemonbriefes* zugeben. Es müsste schon ein gut Teil doktrinärer Geschmacklosigkeit dazu gehören, wenn man dieses Kleinod, das uns ein freundlicher Zufall aufbewahrt hat, etwa für einen Essay »über die Stellung des Christentums zur Sklaverei« halten wollte. Wir haben hier vielmehr ein Briefchen voll entzückender unbewusster Naivetät, voll liebenswerter Menschlichkeit. So schreibt Epikuros an sein Kind und Moltke an seine Braut. Natürlich, Paulus plaudert von anderen Dingen, — noch niemals hat ein rechter Brief ausgesehen wie ein anderer; aber der Apostel thut dasselbe wie der griechische Weise und der deutsche Offizier. — Die Brieflichkeit des in *Rom. 16* enthaltenen Empfehlungsschreibens ist ebenfalls dentlich. Dass es an eine Mehrheit von Personen, wohl an die Gemeinde von Ephesus, gerichtet ist, wird man hoffentlich nicht dagegen anführen; ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, dass eine Mehrheit der Adressaten die Wesensbestimmung des Briefes nicht beeinflussen kann.<sup>2</sup> — Aber auch der *Philippenerbrief* ist ein Brief so brieflich, wie nur jemals einer geschrieben worden ist: eine ganz bestimmte Situation hat dem Apostel die Feder in die Hand gedrückt, und einen ganz bestimmten Gemütszustand spiegelt das Schreiben wieder oder lässt ihn doch ahnen. Die Gefahr in die Untersuchung methodisch irrelevante Gesichtspunkte<sup>3</sup> einzutragen liegt hier freilich näher.

---

<sup>1</sup> Eine sehr lehrreiche Analogie zu den Paulusbriefen ist das oben S. 211 f. mitgeteilte Bruchstück eines — wenn man so sagen darf — religiösen Briefes.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 190 und 205 f.

<sup>3</sup> Einen solchen, den ich freilich nicht befürchte, würde man auch in dem Hinweise auf die verhältnismässige Länge des Schreibens erblicken müssen. Mit der Elle kann nicht entschieden werden, was ein Brief ist und was eine Epistel. Die meisten Briefe sind ja kürzer als der Philippenerbrief oder gar die »grossen« Paulinen. Aber es gibt auch ganz winzige Epistelchen; Belege finden sich in der Sammlung von HERCHER in grosser Zahl.

Der eine oder andere Leser wird auch dieses Mal darauf pochen, wir hätten hier im Gegensatze zu dem *Privatbriefe* an Philemon einen *Gemeindebrief* vor uns; wer sich jedoch von der Wertlosigkeit dieser Unterscheidung überzeugen lässt, wird vielleicht die Eigentümlichkeit des Inhaltes ins Feld führen: der Brief sei »lehrhaften« Charakters und müsse demnach als *Lehrbrief* bezeichnet werden. Diese Eigentümlichkeit soll nicht geleugnet werden, wiewohl ich gegen die Übertragung des Begriffes *Lehre* auf die briefliche Thätigkeit des Apostels einiges Bedenken habe; die »lehrhaften« Partien seiner Briefe machen mir mehr den Eindruck von Bekenntnissen und Zeugnissen. Aber was ist mit dem meinethalben zutreffenden Ausdrucke *Lehrbrief* für unsere Frage *Brief oder Epistel?* gewonnen? Hört ein Brief, der einen anderen oder eine bestimmte Gruppe von anderen zu belehren sucht, auf Brief zu sein? Da schreibt ein würdiger Prediger seinem Neffen in der Universitätsstadt bewegliche Worte, er möchte sich durch die Professorenweisheit den »Glauben« nicht erschüttern lassen, und Punkt für Punkt widerlegt er die Menschenfündlein; vielleicht hat er selbst als Student von seinem Vater ebenso treuherzige Briefe erhalten wider die neue Rechtgläubigkeit, die man damals wieder anfang zu lehren. Sind solche Briefe, weil sie »lehrhaft« sind, nun auf einmal Broschüren?<sup>1</sup> Vor einer Verquickung der Kate-

---

<sup>1</sup> In manchen Fällen wird es heute ja schwer sein ohne weiteres das Wesen solcher »Briefe« zu bestimmen. Die sogenannten *Hirtenbriefe* der Bischöfe und Generalsuperintendenten z. B. dürften fast immer als Episteln aufzufassen sein, nicht weil sie amtliche Schreiben, sondern weil sie auf eine Öffentlichkeit berechnet sind, die grösser ist als man nach der Adresse vermuten könnte. Sie werden heute ja auch gewöhnlich von vornherein gedruckt. Ein Beispiel aus dem Mittelalter, den »Brief« Gregors VII. an Hermann von Metz vom 15. März 1081, untersucht auf die Frage nach seinem litterarischen Charakter C. MIRBT, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, 23. Vergl. ebenda 4 f. die Bemerkungen über die litterarische Öffentlichkeit. Fürs Altertum sind die Grenzbestimmungen leichter zu treffen. — Eine eigenartige Zwittererscheinung ist der erhaltene Briefwechsel zwischen *Abälard und Heloise*. Man kann da wirklich nicht genau sagen, wo die Briefe aufhören und die Episteln anfangen. Heloise schreibt mehr brieflich, Abälard mehr

gorieen *Lehrbrief* und *Epistel* muss man sich ängstlich hüten. Der *Brief* kann, wenn nun einmal disponiert werden soll, in eine Menge von Unterabteilungen zerlegt werden; die 21 und 41 *τύποι* der antiken Briefsteller<sup>1</sup> können beliebig vermehrt werden. Ich habe gar nichts dagegen, dass jemand auch die Paulusbriefe in mehrere Unterabteilungen zerlegt und einige in dem Gefache *Lehrbrief* unterbringt; nur soll man nicht wännen, durch den *Lehrbrief* sei die grosse Kluft zwischen Brief und Epistel überbrückt. Der prälitterarische Charakter auch des Lehrbriefes muss gewahrt werden. — Dasselbe gilt von den *anderen*, auch den »grossen« *Briefen* des Paulus. Auch sie sind zum Teile lehrhaft, ja sie enthalten theologische Ausführungen, aber auch mit ihnen hat der Apostel nicht Litteratur machen wollen. Der *Galaterbrief* ist nicht eine Flugschrift »über das Verhältnis des Christentums zum Judentume«, sondern ein Sendschreiben, das die unverständigen Galater wieder zurecht bringen sollte. Er kann nur aus seinem konkreten, brieflichen Anlasse heraus begriffen werden.<sup>2</sup> — Wie viel deutlicher noch tragen die *Korintherbriefe* das Siegel des wirklichen Briefes! Der zweite zumal verrät in jeder Zeile, was er sein will; er ist meines Erachtens der brieflichste der Paulusbriefe, wenn sich das auch nicht so ohne weiteres zeigt wie beim Philemonbriefe. Er ist so schwer verständlich für uns, weil er so völlig

---

epistolisch. Es hat ja Tage gegeben, in denen beide anders geschrieben haben; die Glut der Empfindung, die noch in den Briefen der Klosterfrau zwischen biblischen und klassischen Citaten hier und da leidenschaftlich emporlodert, lässt uns ahnen, wie Heloise dereinst geschrieben haben mag, als *ihm zuwider zu handeln ihr unmöglich war*, als sie sich fühlte *ganz schuldig und doch auch ganz und gar schuldlos*. Und auch Abälard hat, bevor ihm der grosse Schmerz seines Lebens mit der Natur die Natürlichkeit raubte, sicherlich nicht in dem gezierten Tone des lebenssatten Bekehrten geschrieben, dessen Worte dem von der Erinnerung lebenden Weibe *gleich tödlichen Schwertern durch die Seele gingen*. Er hat, wenn auch vielleicht nur unbewusst, in den späteren »Briefen« nach der Öffentlichkeit geschieht, in die sie möglicher Weise einmal kommen konnten; er war damals kein richtiger Briefschreiber mehr.

<sup>1</sup> Vergl. oben S. 227.

<sup>2</sup> Vergl. die unten *Spicilegium* folgenden Bemerkungen über den Brief.

brieflich ist, so voll von Anspielungen und intimen Beziehungen, so durchsetzt von Ironie und sich selbst bekämpfendem Unmüde — lauter Dinge, welche der Schreiber und die Leser verstanden, so wie sie gemeint waren, welche wir aber zum grössten Teile nur annähernd ermitteln können. Alles Lehrhafte in ihm ist nicht Selbstzweck, sondern steht lediglich im Dienste des Briefzweckes. Die Korinther selbst haben die Sendschreiben, die ihnen die Mitarbeiter des Paulus überbrachten, ihrem Wesen nach ganz richtig verstanden; sonst hätten sie wohl kaum eines oder zwei derselben verloren gehen lassen. Sie hielten mit Paulus den Zweck der Briefe für erreicht, nachdem dieselben gelesen worden waren. Dass sie nicht für die Erhaltung der Blätter gesorgt haben, können wir aufs tiefste bedauern, aber nur der Unverstand kann es den Korinthern zum Vorwurfe machen. Der Brief ist etwas Ephemeres und will es sein<sup>1</sup>; er verlangt so wenig nach Unsterblichkeit wie die vertraute Zwiesprache nach Protokollierung oder wie das Almosen nach einer Verrechnung im Hauptbuche. Die Stimmung zumal, in der Paulus und seine Gemeinden ihre Tage hinbrachten, war am wenigsten geeignet ein Interesse für die kommenden Jahrhunderte wachzurufen. Der Herr war nahe; bis zu seiner Zukunft reichte der voraussehende Blick, und solche Hoffnung weiss nichts von der Sammelfreude des beschaulichen Büchermenschen. Die einseitig religiöse Stimmung hat noch niemals eine Neigung für die Dinge gehabt, die den Gelehrten interessieren. Die Christen von heute sind prosaischer geworden. Wir legen Archive und Bibliotheken an; bei dem Tode eines hervorragenden Mannes machen wir uns Gedanken darüber, was wohl aus seinem schriftlichen Nachlasse werden wird: dafür ist die Hoffnung weniger kühn, der Glaube weniger unbefangen als in den Tagen des Paulus. Dass gerade zwei Korintherbriefe erhalten sind, ist für die litterarische Betrachtungsweise ein nachträgliches

---

<sup>1</sup> So erklärt es sich, dass unter den erhaltenen »Briefen« bedeutender Männer, welche Briefe und Episteln geschrieben haben, die letzteren im allgemeinen zahlreicher vertreten sind. Ich verweise z. B. auf die erhaltenen »Briefe« des Origenes.



und ein zufälliges Ereignis, vielleicht mitveranlasst durch den verhältnismässig grossen Umfang der Briefe, der sie vor dem augenblicklichen Untergange gerettet hat. — Auch der *Römerbrief* ist ein wirklicher Brief. Es stehen in ihm ja Parteien, die auch in einer Epistel stehen könnten; er unterscheidet sich überhaupt seinem ganzen Tone nach von den anderen Paulinen. Aber trotzdem ist er kein Buch, und die beliebte Rede, er sei das Kompendium des Paulinismus, der Apostel habe hier seine Dogmatik und Ethik niedergelegt, ist zum mindesten missverständlich, sicherlich höchst geschmacklos. Gewiss hat Paulus belehren wollen, und er hat es gethan zum Teile mit den Mitteln der zeitgenössischen Theologie, aber er stellt sich nicht das litterarische Publikum seiner Zeit als Leser vor, auch nicht die Christenheit im allgemeinen; er wendet sich an ein Häuflein Menschen, von dessen Existenz die Öffentlichkeit so gut wie nichts wusste, und welches innerhalb der Christenheit eine besondere Stellung einnahm. Schwerlich sind von dem Apostel Abschriften des Briefes zu den Brüdern nach Ephesus, Antiochia und Jerusalem gesandt worden, nur nach Rom hat er ihn geschickt, und der Überbringer<sup>1</sup> ging nicht zu den Verlegern der Kaiserstadt, sondern zu irgend einem nicht weiter bekannten Bruder in dem Herrn, wie auch die anderen Passagiere des korinthischen Schiffes der eine in dieses, der andere in jenes Haus eilten, dort einen mündlichen Auftrag auszurichten, hier einen Brief oder sonst etwas abzugeben. Dass der Römerbrief nicht so von persönlichen Wendungen belebt ist wie die anderen Sendschreiben des Paulus, erklärt sich aus der brieflichen Situation: der Apostel schrieb an eine ihm persönlich noch fremde Gemeinde. So verstanden spricht das Zurücktreten des persönlichen Momentes nicht für den

---

<sup>1</sup> Dass wir von einigen Paulusbriefen den Überbringer kennen, ist auch eine Instanz für ihre Brieflichkeit. Die Epistel bedarf keines Überbringers, und wenn sie einen nennt, ist das blosser Einkleidung. Charakteristisch ist, dass der Verfasser der Epistel am Schlusse der Apokalypse des Baruch sein Büchlein durch einen Adler an die Adressaten befördern lässt. Paulus nimmt Menschen zu seinen Boten; Adlern hätte er einen Brief nicht anvertraut, die fliegen zu hoch.

epistolisch-litterarischen Charakter des Römerbriefes, es ist die natürliche Folge seines unlitterarischen Anlasses. Die »lehrhaften« Abschnitte des Briefes hat Paulus übrigens doch auch mit seinem Herzblute geschrieben. Das *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος* ist nicht die kühle rhetorische Einkleidung eines objektiven sittlichen Verhältnisses, sondern ein ergreifender Hinweis auf ein persönliches sittliches Erlebnis: nicht theologische Paragraphen hat Paulus hier geschrieben, sondern seine Konfessionen.

So sicher mir die echten Sendschreiben des Paulus Briefe zu sein scheinen, so sicher ist mir, dass wir aus neutestamentlicher Zeit auch eine Anzahl von Episteln besitzen. Sie gehören als solche zu den Anfängen der »christlichen Litteratur«. Für eine Epistel halte ich vor allem den *Hebräerbrief*. Er bezeichnet sich selbst 13<sup>22</sup> als einen *λόγος τῆς παρακλήσεως*, und man hätte gar keine Veranlassung ihn für etwas Anderes als für eine litterarische Rede, also nicht einmal für eine Epistel<sup>1</sup>, zu halten, wenn nicht das *ἐπέστειλα* und die Grüsse am Schlusse die Vermutung zuliessen, dass er am Anfange auch etwas wie eine Adresse gehabt hat. Diese Adresse ist verschwunden; sie konnte abfallen, weil sie nur nachträglich aufgeklebt war. Die

<sup>1</sup> Streng genommen kann man den *ersten Johannesbrief* ebenfalls nicht einmal für eine Epistel erklären, die Adresse müsste denn verschwunden sein. Er ist ein Büchlein, dessen litterarisches Eidos sich nicht kurzer Hand bestimmen lässt. Aber auf die Specialbezeichnung kommt es auch nicht an, wenn nur der Litteraturcharakter des Büchleins erkannt ist. Dass es mitten unter die »Briefe« (d. h. in diesem Falle Episteln) des N. T. gestellt werden konnte, erklärt sich mit aus der beiderseitigen Wesensverwandtschaft: Litteratur kam zur Litteratur. Ich kann danach die Bemerkung von B. WEISS (MEYER XIV<sup>5</sup> [1888] 15): »Es ist jedenfalls ein leerer Wortstreit, wenn man eine solche Schrift nicht einen Brief im Sinne der neutestamentlichen Brieflitteratur nennen will« nicht für richtig halten. Die Frage *Brief oder Litteratur?* ist hier die notwendige Vorbedingung für die Erkenntnis des historischen Objektes. Der »Sinn« der Bezeichnung *neutestamentliche Brieflitteratur*, den WEISS als bekannt vorauszusetzen scheint, der aber unser Problem ist, kann doch gar nicht ermittelt werden, ohne dass man sich jene Frage stellt. — Für den *zweiten* und *dritten Johannesbrief* wage ich hier nicht die Entscheidung zu geben; die Frage *Brief oder Epistel?* ist da besonders schwer zu beantworten.

Adresse, für das Verständnis eines Briefes von entscheidender Bedeutung, ist ja bei der Epistel etwas Unwesentliches. Beim Briefe steht die Adresse im beherrschenden Mittelpunkte des Bildes, bei der Epistel ist sie Staffage. Jeder beliebige *λόγος* kann durch jede beliebige Adresse zur Epistel gemacht werden. Litterarisch steht die Hebräerepistel auf einer Stufe etwa mit dem vierten Makkabäerbuche, welches sich als einen *φιλοσοφώτατος λόγος* bezeichnet; dass dieses den Schein des Epistolischen vermeidet, ist ein ganz äusserlicher Unterschied, der für die Frage nach dem litterarischen Charakter nichts Wesentliches ausmacht. — Am meisten kommt mir darauf an, dass man den epistolisch-litterarischen Charakter der »*katholischen*« *Briefe*, zunächst wenigstens eines Teiles derselben, erkenne. Mit richtigem Takte hat die alte Kirche diese *katholischen Briefe* als eine besondere Gruppe den Paulusbriefen gegenübergestellt. Der Begriff der Katholicität, den sie dabei voraussetzte, scheint mir von der Adressierung der »*Briefe*« aus verstanden werden zu müssen, nicht zunächst von der Eigenart ihres Inhaltes<sup>1</sup> aus. Es sind Schreiben, welche an die Christenheit — vielleicht darf man sagen an die Kirche — im allgemeinen gerichtet sind. Natürlich folgt aus der Katholicität der Adresse auch eine Katholicität des Inhaltes. Was die Kirche *katholisch* nennt, brauchen wir nur *Epistel* zu nennen, und das unaufgehellte Rätsel, das sie nach OVERBECK<sup>2</sup> bieten,

<sup>1</sup> Diesen Begriff einer *katholischen* Schrift setzt der Philosoph David der Armenier (Ende des 5. Jahrh. n. Chr.) voraus, wenn er in seinen Prolegomena zu den Kategorieen des Aristoteles die aristotelischen Schriften folgendermassen einteilt: τῶν τοίνυν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων τὰ μὲν εἰσι μερικά, τὰ δὲ καθόλου, τὰ δὲ μεταξύ. μερικὰ δὲ λέγονται οὐχ ἀπλῶς τὰ πρὸς ἓνα γεγραμμένα (δυνατὸν γὰρ καὶ καθολικὸν πρᾶγμα πρὸς ἓνα γράψαι· οὕτω γοῦν ἡ περὶ κόσμου πραγματεία καθολικὴ οὔσα προσπεφώνηται Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ), ἀλλὰ μερικὰ λέγω ὅσα περὶ ἑνὸς καὶ μερικῆς καὶ πρὸς ἓνα, ὥσπερ αἱ ἐπιστολαὶ αὐτοῦ. αἱ γὰρ ἐπιστολαὶ πρὸς ἓνα εἰσὶν γεγραμμένα (ed. CH. A. BRANDIS, *Schol. in Aristot.* p. 24 a, WESTERMANN III [1852] 9). Im Gegensatze zu *μερικός* *speciell* bedeutet also *καθολικός* *allgemein*; beide Begriffe beziehen sich auf den Inhalt der Schriften, nicht auf den Umfang des vom Autor berücksichtigten Publikums.

<sup>2</sup> S. 431.

ist seiner Lösung näher gebracht. Die besondere Stellung dieser »Briefe«, die in dem instinktiven Urteile *katholisch* sich andeutet, ist eben durch ihren Litteraturcharakter bedingt; *katholisch* ist hier *litterarisch*. Die Unmöglichkeit in den »Briefen« des Petrus, Jakobus und Judas wirkliche Briefe zu erkennen folgt unmittelbar schon aus der formellen Eigentümlichkeit ihrer Adressen. Wer *an die auserwählten Beisassen der Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien* und *an die zwölf Stämme in der Diaspora* oder gar *an die, welche denselben kostbaren Glauben wie wir erlangt haben, und an die in Gott Vater geliebten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen* schreibt, der muss sich doch die Frage vorgelegt haben, wie er es anzufangen habe, um sein Schreiben solchen Adressaten zu übermitteln. Gerade so trägt jene andere altchristliche Epistel jetzt die Adresse *an die Hebräer*, gerade so schreibt der Verfasser der Epistel am Schlusse der Apokalypse des Baruch *an die neunundeinhalb Stämme in der Gefangenschaft* und Pseudo-Diogenes *ep. 28*<sup>1</sup> *an die sogenannten Hellenen*. Der einzige Weg solchen idealen Adressaten beizukommen war eine von vornherein vorgenommene Vervielfältigung der Schreiben. Das bedeutet aber, dass sie Litteratur sind. Wäre z. B. die *erste Petrus epistel*<sup>2</sup> als wirklicher Brief gemeint, so hätte ihr Verfasser oder sein Beauftragter manches Jahr seines Lebens darauf verwenden müssen, um in dem ungeheuren Länderkomplexe den Brief überhaupt bestellen zu können. Das Schreiben konnte sein Publikum nur erreichen als ein Büchlein; heutzutage würde es nicht als Brief mit einem Laufzettel in verschlossenem Couvert versandt werden, sondern als Drucksache unter Kreuzband. Natürlich, diese Episteln sind christliche Litteratur; ihre Verfasser wollten nicht die Weltlitteratur bereichern, sie schrieben ihre Bücher für einen bestimmten Kreis von Gesinnungsgenossen, für Christen; aber sie schrieben Bücher. Die wenigsten Bücher haben ja die an-

<sup>1</sup> HERCHER p. 241 ff.

<sup>2</sup> Für die Untersuchung der *zweiten Petrus epistel* vergl. die unten *Spicilegium* folgenden Bemerkungen.

massende Absicht Weltlitteratur sein zu wollen; die meisten richten sich an einen Ausschnitt aus der unermesslichen Öffentlichkeit, sind Fachlitteratur, Parteilitteratur, Nationallitteratur. Der Begriff der litterarischen Öffentlichkeit bleibt bestehen, auch wenn die Öffentlichkeit nur eine relative ist, wenn sie scharfgezogene Grenzen hat. So sind die altchristlichen Episteln zunächst Fachlitteratur, für das grosse Publikum der Kaiserzeit sogar unterirdische Litteratur, und mancher gleichzeitige Christ wird sie für Geheimlitteratur gehalten und nur an Brüder weitergegeben haben: etwas Öffentliches im litterarischen Sinne wollen sie trotzdem sein, für *die* Brüder sind sie bestimmt. Die ideale Unbestimmtheit solcher Bestimmung hat zur Folge eine ökumenische Richtung des Inhaltes. Man vergleiche z. B. die *Jakobusepistel* in dieser Beziehung mit den Paulusbriefen. Aus ihnen konstruieren wir die Geschichte des Apostolischen Zeitalters; jene ist, so lange man sie als Brief würdigt, das Rätsel des Neuen Testaments. An Juden, an Heidenchristen, an Judenchristen, an Judenchristen und Heidenchristen zugleich lässt man den »Brief« gerichtet sein, und man rät auf der Landkarte herum, ohne doch ermitteln zu können, wo die Leser zu suchen geschweige zu finden sind. Aber so wenig *Diaspora* ein geographischer Einzelbegriff ist, so wenig schreibt »Jakobus« einen Brief. Seine Blätter sind nicht erst aus einem konkreten Anlasse verständlich, man kann hier wirklich nichts zwischen den Zeilen lesen, seine Worte sind von so allgemeinem Interesse, dass sie grösstenteils auch im *Buch der Weisheit* oder in der *Nachfolge Christi* stehen könnten. Das Schreiben verrät ja immerhin, dass es ein altchristliches ist, aber mehr auch nicht. Es fehlt ihm das unwiederholbar Individuelle des Anlasses und damit das belebende Element des Inhaltes. »Jakobus« zeichnet nach Vorlagen, nicht nach der Natur. Anfechtungen und Zungensünden, Begierden und Verleumdungen hat es leider immer bei den Christen zu rügen gegeben, Erbitterung gegen die Unbarmherzigkeit des Reichtums und Sympathie für die *Armen* sind prophetische oder evangelische Stimmungen, die Synagogen- und die Schnitterscene sind Typen, das Schreiben ist durchsetzt von den Wendungen und Motiven der Spruch-

weisheit des Alten Testaments und Jesu Christi. Selbst wenn der Nachweis gelänge, dass der Verfasser auf wirklich vorgekommene Fälle anspiele, so könnte man doch nicht sehen, warum gerade ihn diese Fälle etwas angehen; es fehlt die persönliche Beziehung zwischen ihm und den »Adressaten«. So farblos das Bild der Leser ist, so blutleer ist auch die Gestalt des Mannes, der die Feder führt. Aus den Paulusbriefen spricht, obwohl ihr Schreiber gar nicht zu uns sprechen wollte, noch zu uns eine imponierende Persönlichkeit; so viel Sätze, so viel Pulsschläge einer Menschenseele, wir fühlen uns hingerissen oder befremdet, jedenfalls aber menschlich ergriffen. In der Jakobusepistel redet weniger ein bedeutender Mann als eine bedeutende Sache, mehr das Christentum als ein Christenmensch. Neuerdings ist es hier und da üblich geworden das Büchlein als eine *Homilie* zu bezeichnen. Ich glaube nicht, dass damit viel gewonnen ist, denn der Begriff *Homilie* ist, auf ein Schriftstück der ältesten Christenheit angewandt, ein Problembegriff, der selbst erst aufgehellt werden müsste; mir scheint, dass er einer ähnlichen Differenzierung zu unterziehen ist wie der Begriff »*Brief*«. Aber in jener Bezeichnung zeigt sich wenigstens die richtige Erkenntnis der völlig unbrieflichen Stimmung des Büchleins. Dieselbe Anerkennung der Unbrieflichkeit der katholischen Episteln überhaupt spricht aus dem instinktiven Urteile der bibellesenden Gemeinde. Die Jakobus- und namentlich die erste Petrus epistel dürften zu denjenigen »Briefen« des Neuen Testaments gehören, die in der volkstümlichen Frömmigkeit die grösste Rolle spielen, während z. B. der zweite Korintherbrief sicherlich zu den unbekanntesten Teilen der Bibel zu rechnen ist. Ganz natürlich: dieser Brief passte ja eigentlich nur für die Korinther, die Späteren wissen nicht recht, was sie damit anfangen sollen; sie suchen sich höchstens einzelne *Sprüche* heraus, der Zusammenhang bleibt ihnen verborgen, es sind da wirklich *etliche Dinge schwer zu verstehen*. Jene Episteln aber passten für die Christenheit; sie sind ökumenisch und als solche von einer durch keinen Wechsel der Zeiten zu erschütternden Beharrlichkeit der Wirkung. Aus ihrem epistolischen Charakter folgt übrigens auch, dass bei

ihnen die Echtheitsfrage bei weitem nicht die Tragweite hat wie bei den Paulusbriefen. Die Epistel lässt ja überhaupt die Persönlichkeit des Verfassers zurücktreten; wenn sich derselbe nun ganz verhüllt wie z. B. in der Hebräerepistel oder sich bescheiden hinter einen grossen Namen der Vorzeit stellt wie in den anderen Fällen, so ist das, von den litterarischen Gewohnheiten des Altertums aus betrachtet, nicht nur nicht auffallend, sondern etwas ganz Natürliches. — Schliesslich wären auch die *Pastoralschreiben* und die *sieben Sendschreiben in der Apokalypse des Johannes* daraufhin zu untersuchen, ob sie Episteln sind. Ich würde diese Frage bejahen, wiewohl es mir nicht ganz unmöglich zu sein scheint, dass in die ersteren vielleicht echte paulinisch-briefliche Bestandteile eingearbeitet sind. Die sieben Episteln der Offenbarung unterscheiden sich von den anderen allerdings darin, dass sie nicht selbständige Büchlein und auch nicht ein selbständiges Büchlein sind, sondern der Bestandteil eines Buches. Es gilt aber jedenfalls zu erkennen, dass sie keine Briefe sind. Nach einem bestimmten Plane sind sie alle sieben ausgearbeitet, einzeln sind sie nicht verständlich, wenigstens nicht völlig; ihr Hauptreiz besteht in ihrer inneren Korrespondenz, die erst durch die fortgesetzte Vergleichung ihrer einzelnen Sätze deutlich wird: der Tadel über diese oder jene Gemeinde erhält seine volle Schärfe erst durch das Lob der anderen.

16. Es bedarf hoffentlich nicht noch des Nachweises, dass die Unterscheidung von Briefen und Episteln nicht auf Werturteile hinauskommt. Ich wäre der letzte, der den hohen Wert z. B. der Jakobus- und Petrus episteln verkennen wollte: davor kann mich schon ein Vergleich dieser Schriften etwa mit der Jeremiaepistel und vielen griechisch-römischen Episteln der Kaiserzeit bewahren. Man muss sich da wirklich manchmal über die Geduld des Publikums wundern, welches sich das als Episteln ihnen gebotene zum Teil erbärmliche Zeug gefallen liess. Je entschiedener man den neutestamentlichen Episteln einen Platz anweist in dem Zusammenhange der antiken Epistolographie, um so lauter werden sie selbst für ihre besondere Schönheit Zeugnis ablegen. Aber in anderen Beziehungen er-

weist sich unsere Unterscheidung als ein methodisches Princip von einiger Tragweite. Diese methodologischen Folgerungen seien zum Schlusse noch kurz zusammengestellt; einiges ist schon hier und da angedeutet worden.

1) Die geschichtliche Erforschung des altchristlichen Schrifttums hat sich zu hüten das Neue Testament als eine Zusammenstellung einheitlich litterarischer Grössen aufzufassen. Sie muss stark mit dem prälitterarischen Charakter einzelner Teile rechnen. Die litterarischen Stücke sind auf den etwaigen Formenzusammenhang mit der griechisch-römischen und jüdischen Litteratur zu untersuchen; diese Linie ist auch in die patristische Litteratur hinein zu verlängern. Die vielverhandelte Frage, ob man diese Gesamtaufgabe als *altchristliche Litteraturgeschichte* oder als *Einleitung in das Neue Testament* zu fassen habe, ist falsch gestellt; jede der beiden Fassungen enthält einen ähnlichen Fehler: die erste stellt einige, die zweite alle Bestandteile des Neuen Testaments von vornherein unter den beherrschenden Gesichtspunkt eines nachträglichen Erlebnisses, — die erste, indem sie auch die wirklichen Briefe als Litteratur auffasst, die zweite, indem sie das historische Objekt in einem Zusammenhange aufsucht, in dem es nicht entstanden ist. Die Geschichte der Sammlung und Publikation der nichtlitterarischen Schriften des Urchristentums ist ebenso wie die Geschichte der Kanonisierung der zur Litteratur gemachten und der litterarischen Schriften je eine besondere Aufgabe.

2) Für die Geschichte der Entstehung der altchristlichen »Briefe« sind der feste Ausgangspunkt die Paulusbriefe. Man wird sich die Frage zu stellen haben, ob es denkbar ist, dass eine litterarische Stimmung und die ihr entsprossenen Episteln älter sind als jene.

3) Die Geschichte der Sammlung und Publikation<sup>1</sup> der Paulusbriefe hat einen indirekten Anhaltepunkt in der Analogie

---

<sup>1</sup> Natürlich der Publikation innerhalb der Christenheit.



anderer Briefsammlungen<sup>1</sup> des Altertums.<sup>2</sup> Als mögliches Motiv dieser Sammlung und Publikation ist lediglich die Pietät zu vermuten. Einmal gesammelt und zur Litteratur geworden, gaben die missverstandenen Paulusbriefe selbst wieder einen litterarischen Antrieb. Man wird mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass die Sammlung und Publikation der Paulusbriefe der *terminus post quem* für die Abfassung der altchristlichen Episteln ist.

4) Die Quellen für die Bekanntschaft der nachapostolischen Christenheit mit den neutestamentlichen »Briefen«, die sogenannten *testimonia*, namentlich die *testimonia e silentio*, haben einen völlig verschiedenen historischen Wert, jenachdem sie sich auf Briefe oder auf Episteln beziehen.<sup>3</sup> Das *silentium* hinsichtlich der Briefe, äusserlich betrachtet am auffallendsten schon in der Apostelgeschichte, erklärt sich aus dem Wesen des Briefes und kann nicht als Instanz für die Unechtheit gewertet werden; ein *silentium* hinsichtlich der Episteln ist wegen ihres öffentlichen Charakters in jedem Falle bedenklich. Auch für die Beurteilung der Textüberlieferung hat der Unterschied zwischen Briefen und Episteln vielleicht eine gewisse Tragweite.

5) Die Kritik der Paulusbriefe wird stets die Wahrscheinlichkeit offen halten müssen, dass die angeblichen Widersprüche und Unmöglichkeiten des Inhaltes, aus denen man

---

<sup>1</sup> Besonders der für einen bestimmten Kreis veranstalteten Briefsammlungen.

<sup>2</sup> Die Sammlung wird nicht mit einem Male beendet gewesen sein. Der Philemonbrief z. B. dürfte erst spät hinzugekommen sein. Mit dem Sammeln begonnen hat man wahrscheinlich nicht allzulange nach dem Tode des Paulus.

<sup>3</sup> Ich möchte ausdrücklich empfehlen hierzu die Skizze über die älteste Verbreitung der neutestamentlichen Briefe bei B. WEISS, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1886, § 6, 7 S. 38 ff. nachzulesen. Manche dort angedeutete scheinbar auffallende Thatsache der Bezeugungsgeschichte dürfte ihre einfache Erklärung finden, wenn sie unserer Betrachtungsweise unterzogen wird.

Gründe gegen die Echtheit und Integrität abgeleitet hat, Instanzen für das Gegenteil, weil naturgemässe Erscheinungen der Brieflichkeit sind. Die Geschichte der Kritik z. B. der Cicero-briefe<sup>1</sup> ist hierzu eine lehrreiche Analogie. Die Kritik der altchristlichen Episteln darf die aus der Geschichte der antiken Epistolographie abzuleitenden Gesichtspunkte nicht ausser acht lassen.

6) Die Auslegung der Paulusbriefe hat ihren eigentümlichen Gesichtspunkt der Brieflichkeit zu entnehmen. Ihre Aufgabe ist im besonderen die religionspsychologische Reproduktion der auf ihren geschichtlichen Anlass untersuchten Aussagen des Apostels. Sie muss divinatorisch und intuitiv arbeiten und hat daher einen unvermeidlichen subjektiven Zug. Die Auslegung der altchristlichen Episteln hat sich an dem Litteraturcharakter derselben zu orientieren. Sie sucht nicht in das Verständnis genialer religiöser Charaktere einzudringen, sie interpretiert grossartige Texte. Ihr fehlt mit der Persönlichkeit des Gegenstandes die Subjektivität der Stimmung.

7) Der Quellenwert der neutestamentlichen »Briefe« für die Erforschung des Apostolischen Zeitalters ist je nach ihrem Wesen ein verschiedener. Der klassische Wert der Paulusbriefe beruht in ihrer Brieflichkeit das heisst Unbefangenheit und Absichtslosigkeit; sie stehen in dieser Hinsicht auf einer Stufe z. B. wieder mit den Cicero-briefen.<sup>2</sup> Der Quellenwert der Episteln ist nicht so hoch anzuschlagen, besonders nicht für die Specialfragen nach der »Verfassung« und den äusseren Erlebnissen der Christenheit; manche Einzelheit hat nur typischen Wert, anderes Detail ist nur litterarisches Motiv oder Anticipation erstrebter Verhältnisse.

8) Insbesondere ist der Quellencharakter der neutestamentlichen Briefe und Episteln für die altchristliche Reli-

<sup>1</sup> Vergl. oben S. 222.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 220 Anm. 6. Man kann auch andere unlitterarische Quellen zum Vergleiche heranziehen, z. B. die Wir-Quelle der Apostelgeschichte. Auch sie ist erst nachträglich, erst durch Einarbeitung in das Werk des Lukas zur Litteratur gemacht worden.

gionsgeschichte ein verschiedener. Die Paulusbriefe sind nicht sowohl Quellen der Theologie, als der Frömmigkeit, aber lediglich der persönlich-individuellen Frömmigkeit des Paulus; nur auf grund des litterarischen Missverständnisses können sie als Urkunden des »Paulinismus« gelten. Das Ergebnis ihrer religionsgeschichtlichen Untersuchung muss das religiöse Charakterbild des Briefschreibers, nicht das System des Epistolographen Paulus sein; sein Glaube, nicht seine Dogmatik, seine Sittlichkeit, nicht seine Ethik, seine Hoffnung, nicht seine Eschatologie reden in den Briefen, hier und da freilich in der stammelnden Sprache der Theologie. Die altchristlichen Episteln sind Denkmäler einer mehr und mehr sich nivellierenden Frömmigkeit, die sich in der Welt eingerichtet hat, die ihre Antriebe weniger im Kämmerlein als in der Kirche empfängt, die auf dem Wege ist sich liturgisch und als *Lehre* zu äussern. —

»Der Held, auf den sich hier alles bezieht, ist selbst kein Schriftsteller . . . geworden; das Einzigemal, da wir ihn in seiner Geschichte schreibend finden, schrieb er mit dem Finger auf die Erde, und die Gelehrten von achtzehn Jahrhunderten haben noch nicht errathen, was er geschrieben?«<sup>1</sup> Wenn Jesus das Evangelium ist, so gilt das Urteil, dass das Evangelium unlitterarisch ist. Jesus hat keine Religion machen wollen; wer eine Religion machen will, der macht auch einen Koran. Nur die Verständnislosigkeit der Epigonen konnte dem Menschensohne die Abfassung von Episteln noch dazu an einen König zutrauen. Der Brief Christi sind die Erlösten.<sup>2</sup> Auch der Apostel Jesu Christi hat das Evangelium nicht litterarisch vertreten: das Christentum hat wirklich erst beten und dann schreiben gelernt, wie die Kinder. Die Anfänge der christlichen Litteratur sind die Anfänge der Verweltlichung des Christentums, das Evangelium wird Buchreligion. Als Faktor der Ge-

<sup>1</sup> Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend, zweyter Theil, zweyte verbesserte Auflage, Frankfurt und Leipzig 1790, 209.

<sup>2</sup> 2 Cor. 3.

schichte, für den sich das Evangelium nicht ausgegeben hatte, musste die Kirche Litteratur haben: deshalb machte sie Litteratur und aus Briefen Bücher, deshalb machte sie endlich das Neue Testament. Das Neue Testament ist ein Erzeugnis der Kirche. Die Kirche beruht nicht auf dem Neuen Testament; einen anderen Grund kann niemand legen ausser dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Der Gewinn, den die Welt vom Neuen Testament gehabt hat, schloss für das Christentum die Gefahr ein, der es zum Schaden seiner Seele nicht immer entgangen ist, sich als Buchreligion zu verlieren in Buchstabenreligion.

---

VI.

Spicilegium.

ἵνα μή τι ἀπόληται.

## Zur chronologischen Angabe des Prologes von Jesus Sirach.

Ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας εὖρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον, diese chronologische Angabe des Enkels des Siraciden, von der grössten Wichtigkeit nicht nur für die Ansetzung des Buches selbst, sondern wegen des sonstigen Inhaltes des Prologes auch für die alttestamentliche Kanongeschichte, wird verschieden erklärt.<sup>1</sup> Wäre es »natürlich«, dass der Schreiber des Prologes nicht sein eigenes Lebensjahr, sondern das 38. Jahr des Königs Euergetes meine<sup>2</sup>, so könnte ein Zweifel über das Jahr seiner Ankunft in Ägypten nicht bestehen; denn von den beiden Ptolemaeern, welche den Beinamen *Euergetes* führten, hat nur der zweite, Ptolemaeus VII. Physcon, ein 38. Regierungsjahr erreicht; das in dem Prologe angegebene Datum wäre danach das Jahr 132 v. Chr. Aber wenn ein Mann wie L. Hug die andere Erklärung vorzieht<sup>3</sup>, wird man ohne weiteres eine Schwierigkeit vermuten dürfen. Die Hauptstütze der für die Deutung auf das Lebensjahr des Prologschreibers eintretenden Forscher und die Hauptschwierigkeit der anderen Datierung liegt in dem zwischen der Zahl und dem Königsnamen stehenden ἐπί. »*La préposition ἐπί paraît ici tout à fait superflue, puisque toujours le mot ἔτους est suivi d'un génitif direct. On ne dit jamais ἔτους πρώτου, δευτέρου . . . ἐπὶ τινός, en parlant d'un roi, mais bien ἔτους . . . τινός ou τῆς βασιλείας τινός. Cette locution serait*

<sup>1</sup> Vergl. O. F. FRITZSCHE HApAT V (1859) XIII ff.

<sup>2</sup> SCHÜRER II 595.

<sup>3</sup> Vergl. HApAT V (1859) XV.

*donc sans exemple*«, mit diesen auf eine sogleich zu erwähnende Stelle der Inschrift von Rosette bezüglichen Worten von LETRONNE<sup>1</sup> kann jene Schwierigkeit formuliert werden.

Sie lässt sich indessen beseitigen. Zwar nicht mit O. F. FRITZSCHE<sup>2</sup> direkt durch Hinweis auf die Stellen LXX Hagg. 1<sub>1</sub>, 2<sub>1</sub>, Zach. 1<sub>7</sub>, 7<sub>1</sub>, 1 Macc. 13<sub>42</sub>, 14<sub>27</sub>, denen sich noch LXX Zach. 1<sub>1</sub> anreihet; denn diese sämtlichen Stellen sind Übersetzungen einer semitischen Vorlage, und das eigentümliche ἐπί könnte eine blosser Nachahmung des ζ sein, was für den Sprachgebrauch des originalgriechischen Sirachprologes nichts Entscheidendes ergeben würde. Durchschlagend scheinen mir vielmehr folgende Stellen zu sein. Bereits eine Inschrift des 3. Jahrh. v. Chr. von der Akropolis<sup>3</sup> schreibt Zeile 24 f. ἱερέως γενόμενος ἐν τῷ ἐπὶ Λυσιάδου ἄρχοντος ἐνιαυτῷ. Wichtiger noch sind für die Sirachstelle die folgenden ägyptischen Parallelen. Die Inschrift des Steines von Rosette (27. März 196 v. Chr.) lautet in Zeile 16<sup>4</sup>: προσέταξεν [Ptolemaeus V. Epiphanes] δὲ καὶ περὶ τῶν ἱερέων, ὅπως μηθὲν πλεῖον διδῶσιν εἰς τὸ τελεστικὸν οὐδέ ἐτάσσοντο ἕως τοῦ πρώτου ἔτους ἐπὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ [Ptolemaeus IV. Philopator]. LETRONNE, der wegen der angeblichen Beispiellosigkeit des Gebrauches von ἐπί<sup>5</sup> eine andere Deutung versucht, muss zugestehen, dass bei der Übersetzung *bis zum ersten Jahre [unter der Regierung] seines Vaters* der ganze Satz im Zusammenhange des Textes etwas überaus Verbindliches erhält<sup>6</sup>; die Priester, die überhaupt von den Verdiensten des Epiphanes nicht ohne Salbung reden,

<sup>1</sup> *Recueil* I (1842) 277.

<sup>2</sup> S. XIII.

<sup>3</sup> *Bulletin de corr. hell.* I (1877) 36 f.

<sup>4</sup> Bei LETRONNE, *Recueil* I 246 = CIG III Nr. 4697. Bereits LUMBROSO, *Recherches* XXI hat hierauf verwiesen.

<sup>5</sup> Vergl. seine oben citierten Worte. J. FRANZ im CIG III p. 338 schliesst sich LETRONNE an unter Verweis auf Zeile 29 der Inschrift. Aber das dort sich findende ἕως τοῦ ὀγδόου ἔτους kann ich ebenfalls nicht von Jahren des Priesterdienstes verstehen.

<sup>6</sup> Die von LETRONNE vorgeschlagene Erklärung (*Jahr ihrer Priesterschaft*) halte ich für gezwungen.



würden es auch hier verstanden haben ihm ihre Verbeugung zu machen und zugleich das Andenken seines Vaters zu feiern. Diese Fassung des *ἐπί*, welche also vorzüglich in den Zusammenhang passt, hätte vielleicht auch LETRONNE vertreten, wenn ihm das Beispiel aus dem Sirachprolog zur Hand gewesen wäre. Beide Stellen stützen sich gegenseitig. Aber jener Gebrauch des *ἐπί* ist noch durch andere ägyptische Stellen zu erhärten. *Pap. Par. 15*<sup>1</sup> (120 v. Chr.) werden zwei *αἰγύπτια συγγραφαί* erwähnt, die beide datiert sind: *μιᾶς μὲν γεγονυίας [τοῦ ΙΗ' ἔτους παχ]ῶν ἐπὶ τοῦ Φιλομήτορος* die eine vom Pachon [ägypt. Monat] des 18. Jahres (unter der Regierung) des Philometor, *ἑτέρας δὲ γεγονυίας τοῦ ΑΕ' μεσορῆ ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ βασιλέως* die andere vom Mesore [ägypt. Monat] (des Jahres) 35 (unter der Regierung) desselben Königs. *Pap. Par. 5*<sup>2</sup> (114 v. Chr.) endlich beginnt so: *βασιλευόντων Κλεοπάτρας καὶ Πτολεμαίου Θεῶν Φιλομητόρων Σωτήρων ἔτους Δ' ἐφ' ἱερέως βασιλέως Πτολεμαίου Θεοῦ Φιλομήτορος Σωτήρος Ἀλεξάνδρου καὶ Θεῶν Σωτήρων κτλ.* Auch diese Stelle kommt in Betracht, wenn die von BRUNET gegen BRUGSCH<sup>3</sup> vertretene Fassung *unter dem Könige Ptolemaeus . . . , dem Priester des Alexander [d. Gr.] und der Götter . . .*, richtig ist.

So wäre also das pleonastische *ἐπί* des Sirachprologes durch mehrere zeitlich und örtlich nahestehende Zeugen bestätigt. Von hier aus gewinnen denn auch die oben citierten Stellen der griechischen Bibel eine andere Tragweite: ihr pleonastisches *ἐπί* ist nicht Resultat der anderwärts sich zeigenden Pedanterie der Übersetzer, sondern dem Bestreben wörtlich zu übersetzen kam ein eigenartiger Sprachgebrauch der Umgebung entgegen und ermöglichte die Verbindung von Wörtlichkeit und Korrektheit.

<sup>1</sup> *Notices* XVIII 2 S. 220 f.

<sup>2</sup> *Notices* XVIII 2 S. 130.

<sup>3</sup> *Notices* XVIII 2 S. 153. BRUGSCH übersetzt *unter dem Priester des Königs Ptolemaeus . . .*

### Zu dem angeblichen Edikte des Ptolemaeus IV. Philopator gegen die ägyptischen Juden.

3 Macc. 3<sub>11</sub> ff. wird ein Erlass des Königs Ptolemaeus IV. Philopator gegen die ägyptischen Juden citiert, in welchem einem jeden, der einen Juden anzeige, Belohnungen versprochen werden. Der griechische Text lautet Vers 28 in unseren Ausgaben: *μηνύειν δὲ τὸν βουλόμενον ἐφ' ᾧ τὴν οὐσίαν τοῦ ἐμπίπτοντος ὑπὸ τὴν εὐθύναν λήψεται καὶ ἐκ τοῦ βασιλικοῦ ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας καὶ τῆς ἐλευθερίας τεύξεται καὶ στεφανωθήσεται.* Den »constructionslosen« Akkusativ am Anfange des Verses erklärt GRIMM<sup>1</sup> als Anakoluth: dem Schriftsteller habe etwa die Konstruktion vorgeschwebt *εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἀφαιρησόμεθα.* Es wäre dann so zu übersetzen: *den aber, der (einen Juden) angeben will, — er soll ausser dem Vermögen dessen, der unter die Strafe fällt, auch zweitausend Silberdrachmen aus dem königlichen Schatze erhalten, die Freiheit erlangen und bekränzt werden.* Eine sehr sonderbare Ankündigung, sonderbar selbst in dem an Sonderbarkeiten nicht armen dritten Makkabäerbuche. »Es muss auffallen, dass nur Sklaven aufgefodert werden, als Angeber aufzutreten und diess nur indirect und noch dazu erst am Ende des Satzes zu verstehen gegeben wird«<sup>2</sup>, auffallender als diese im Zusammenhange des Buches nicht unmögliche Aufforderung scheint mir die ausgesetzte Belohnung zu sein, die bei der grossen Leichtigkeit einen der zahlreichen<sup>3</sup> Juden anzugeben geradezu horrend ist: nicht so sehr die Geldprämie als die Ankündigung, dass der angebende Sklave ausser der Freiheit auch noch die Ehrung erhalten solle, die nur hervorragenden Männern zu teil wurde, die Bekränzung. Die Stelle erregt den Verdacht verderbt zu sein, und thatsächlich liest denn auch ausser anderen Handschriften der Alexandrinus unter Weglassung von *τεύξεται καὶ* so: *καὶ τῆς ἐλευθερίας στεφανωθήσεται.* Damit ist zunächst nichts gewonnen, denn

<sup>1</sup> HApAT IV (1857) 249.

<sup>2</sup> GRIMM ebenda.

<sup>3</sup> Nach 4<sub>20</sub> ist die Zahl der Juden so ungeheuer, dass bei ihrer Aufzeichnung in die Listen vor der Hinrichtung es bald an Papyrus und Schreibrohren mangelte.

diese Lesart gibt als solche keinen Sinn, indessen erweckt sie gerade wegen ihrer Unverständlichkeit das günstige Vorurteil, dass sie die ältere, wenn auch bereits korrupte Textform bietet, aus der sich die recipierte als Glättung erklären liesse. So gibt ihr denn GRIMM den Vorzug und kann sich »keinen Augenblick bedenken« sie mit GROTIUS zu ändern in *καὶ τοῖς Ἐλευθερίοις στεφανωθήσεται*, d. h. *und er wird am Eleutherienfeste bekränzt werden*. Die Änderung ist nicht eben stark, und die Konjekture erzielt jedenfalls den Vorteil, dass die ihrem Vertreter so anstössige Aufforderung an die Sklaven beseitigt wird. Indessen hat sich O. F. FRITZSCHE<sup>1</sup> doch bedacht sie anzunehmen; wie mir scheint, mit Recht. Wir wissen über ein unter den Ptolemäern übliches Eleutherienfest in Ägypten nichts, und es ist äusserst misslich zu einer Konjekture seine Zuflucht zu nehmen, welche den Text durch Hineintragung eines ganz neuen historischen Momentes in einer so starken Weise individualisiert.

Zur Erklärung des Verses glaube ich aus den ägyptischen Quellen folgendes beitragen zu können.

Zunächst hätte für den angeblich konstruktionslosen Akkusativ *μηρύειν δὲ τὸν βουλόμενον* schon auf den ähnlichen scheinbar absolut stehenden Infinitiv am Schlusse des Ep. Arist. (*ed. M. SCHMIDT*) p. 17 f. mitgeteilten Ediktes des Ptolemaeus II. Philadelphus hingewiesen werden können *τὸν δὲ βουλόμενον προσ-αγγέλλειν περὶ τῶν ἀπειθησάντων ἐπὶ τοῦ φανέντος ἐνόχου τῆν κυρίαν ἔξειν* (p. 187 f.); thatsächlich hängt *ἔξειν* ab von dem technischen *διειλήφασμεν* des vorhergehenden Satzes. Ebenso könnte man *μηρύειν δὲ τὸν βουλόμενον* logisch noch abhängen lassen von dem *διειλήφασμεν* Vers 26. Überhaupt ist eine gewisse Übereinstimmung der amtlichen Formeln beider Edikte nicht zu verkennen, und die Vermutung drängt sich auf, dass beide Edikte, auch wenn sie fingiert sein sollten, doch in der Form durchaus den Kanzleistil der Ptolemäerzeit wiedergeben. Diese Vermutung erhebt sich zur Sicherheit durch eine Vergleichung des *Pap. Par.* 10<sup>2</sup>, eines Steckbriefes gegen zwei entlaufene

<sup>1</sup> Textkritische Anmerkung zu der Stelle in seiner Ausgabe der alttestamentlichen Apokryphen.

<sup>2</sup> *Notices* XVIII 2 S. 178 f.

Sklaven vom Jahre 145 v. Chr. Von einem jeden der beiden Flüchtlinge wird erst ein genaues Signalement gegeben, sodann ist eine Belohnung auf ihre Wiederergreifung oder die Angabe ihres Aufenthaltsortes ausgesetzt. Wie frappant sich die hierbei angewandten Formeln mit unserer Stelle berühren, ergibt sich aus folgender Nebeneinanderstellung der beiden Texte; ich interpungiere dabei die Makkabäerstelle gleich richtig:

3 Macc. 328.

μηρύειν δὲ τὸν βου-  
λόμενον, ἐφ' ᾧ τὴν οὐσίαν  
τοῦ ἐμπίπτοντος ὑπὸ τῆν εὐ-  
θύαν λήψεται καὶ ἐκ τοῦ  
βασιλικῶ ἀργυρίου δραχμᾶς  
δισχιλίας [Codd. 19, 64, 93,  
Syr.: τρισχιλίας].

Par. Par. 10.

τοῦτον ὅς ἂν ἀναγάγῃ  
λήψεται χαλκοῦ τάλαντα  
δύο τρισχιλίας (δραχμᾶς).  
.....μηρύειν δὲ τὸν βου-  
λόμενον τοῖς παρὰ τοῦ στρα-  
τηγοῦ.

Zu dem absoluten *μηρύειν δὲ τὸν βουλόμενον* des Papyrus bemerkt der französische Herausgeber<sup>1</sup>, der Infinitiv stehe, wie überhaupt in ähnlichen Formeln, anstelle des Imperativs. Richtiger wäre es vielleicht, zumal der imperativische Infinitiv als solcher wohl schon als Breviloquenz zu erklären ist, den Infinitiv von einem in dem Erlasse stillschweigend vorausgesetzten Verbum des Befehlens abhängen zu lassen.<sup>2</sup> Jedenfalls ist die Annahme eines Anakoluths in der Makkabäerstelle abzuweisen; sie verwischt den Eindruck des eigenartig amtlichen Stiles des Ediktes. Die Worte *μηρύειν δὲ τὸν βουλόμενον* bilden einen Satz für sich: *angeben soll, wer Lust hat*. Für die Kritik des dritten Makkabäerbuches ist eine Beobachtung wie die eben angestellte nicht ohne Interesse. Umgekehrt wird man behaupten dürfen,

<sup>1</sup> *Notices* XVIII 2 S. 203.

<sup>2</sup> Vergl. *διδείφαμεν* in den beiden anderen Edikten. Die amtliche Sprache der Ptolemäer dürfte auch hier (vergl. oben S. 100 f.) von dem officiellen Sprachgebrauche des griechischen Rechtes abhängig sein. Genau denselben Gebrauch des Infinitives hat die Bauinschrift von Tegea (etwa 3. Jahrh. v. Chr., arkadischer Dialekt) Zeile 24 f.: *ἰμπαῖνεν δὲ τὸμ βολόμενον ἐπὶ τοῖ ἡμίσοι τᾶς ζαμίαν* (herausg. von P. CAUER, vergl. oben S. 110 Anm. 7).

dass die Ptolemäererlasse in der jüdisch-alexandrinischen Litteratur, selbst wenn sie samt und sonders fingiert wären und für die Thatsachen einen Quellenwert nicht hätten, doch von hoher historischer Bedeutung sind, insofern sie nämlich<sup>1</sup> die Formen des amtlichen Verkehrs getreu widerspiegeln.

Wie steht es nun mit der »sonderbaren« Ankündigung am Schlusse von Vers 28? Es ist gar nicht nötig die Stelle selbst nach der gewöhnlichen Lesart auf *Sklaven* zu beziehen; es wundert mich, dass GRIMM nicht die viel näher liegende Erklärung gesehen hat: die Aufforderung richtet sich natürlich an die Juden. Die Juden waren durch das Edikt an Freiheit und Leben bedroht, das ergibt sich nicht nur aus der Sachlage, sondern wird auch durch ihre eigene Stimmung nach der glücklich abgewandten Gefahr bestätigt: sie fühlten sich als *ἀσινεῖς, ἐλεύθεροι, ὑπερχαρεῖς*.<sup>2</sup> Da war es denn eine äusserst wirksame Versprechung, wenn denen, die als Kronzeugen wider ihre verfemten Volksgenossen auftraten, die sonst bedrohte *ἐλευθερία* garantiert wurde. Von einer *Bekränzung* der Angeber endlich braucht gar nicht die Rede zu sein. Unter der Voraussetzung, dass der Alexandrinus mit seiner Lesart *καὶ τῆς ἐλευθερίας στεφανωθήσεται* die ältere, wenn auch korrupte Textform bietet, schlage ich vor mit einer geringen Änderung *καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ στεφανωθήσεται*<sup>3</sup> zu lesen. Das Verbum *στεφανώω* hat nicht selten die allgemeine Bedeutung *belohnen*,<sup>4</sup> und diese liegt auch hier vor.

<sup>1</sup> Abgesehen von ihrem Quellenwerte für die Wünsche und Gedanken ihrer Verfasser.

<sup>2</sup> 3 Macc. 7<sub>20</sub>.

<sup>3</sup> In *τῇ ἐλευθερίᾳ στεφανωθήσεται* konnte durch Dittographie sehr leicht *ἐλευθερίας* und hieraus durch Rückwirkung des Irrtums *τῆς ἐλευθερίας* entstehen.

<sup>4</sup> BRUNET DE PRESLE, *Notices* XVIII 2 S. 308; er verweist u. a. auf Polyb. XIII 9<sub>5</sub> *ἑστεφάνωσαν τὸν Ἀντίοχον πεντακοσίοις ἀργυρίου ταλάντοις* und auf den Gebrauch von *στεφάνιον* für *Belohnung* *Par. Par.* 42 (156 v. Chr.); vergl. hierzu den *Thesaurus* und LUMBROSO, *Recherches* 285.

### Die »grossen Buchstaben« und die »Malzeichen Jesu« Gal. 6.

Das war ein verheissender Anfang, als Paulus den Galatern das Evangelium zum ersten Male verkündete: wie einen Boten Gottes hatten sie den kranken Wanderer aufgenommen, als wäre der Heiland selbst unter der Last des Kreuzes vor ihrer Schwelle zusammengebrochen. Wo andere sich voll Abscheu weggekehrt hätten, da waren sie zur Stelle, ihre Augen hätten sie dahingegeben, wenn sie ihm so hätten helfen können. Und mit kindlicher Andacht haben sie dann auf das hehre Bild geschaut, das ihnen der fremde Mann vor die Augen malte. Seitdem sind sie seine Kinder, und väterlich sind die Gedanken, die ihn über Meere und Länder mit den fernen Gemeinden von Galatien verbinden. Er weiss, dass sie zwar mit dem Feuereifer der Erweckten sich von den heimatlichen Göttern abgewandt haben, dass sie aber deshalb noch nicht völlig die heilige Bruderschaft verwirklichen, in welcher die Majestät des lebendigen Christus täglich aufs neue Menschengestalt annimmt. Was Paulus noch am Vorabende des Martyriums seinen vertrautesten Lieblingen vom eigenen Leben in Christus bekannt hat, das hat die schmerzliche und freudige Erfahrung einer langen apostolischen Thätigkeit ihm auch in den Gemeinden bestätigt: nicht, dass ich es schon ergriffen hätte! So wird denn, als er die jungen Gemeinden im Herzen Kleinasiens verlassen hatte, seine dankbare Liebe doch auch vorwärts geschaut haben auf die Gefahren, welche die Isolierung mit sich bringt; wir können uns nicht denken, dass er in väterlicher Blindheit gemeint habe, Erweckte könnten der Vormünder und Pfleger entbehren. Um so inniger wird sein fürbittendes Gedenken gewesen sein, wenn er für sie beim Vater eintrat.

Mit der gutmütigen Oberflächlichkeit der Gallier sind die jungen Christen, sich selbst überlassen, den ersten Lockungen der Verführer erlegen. Paulus musste es erleben, dass der böse Feind, der ihm überall Unkraut unter den Weizen säte, auch hier nicht vergeblich arbeitete. Der treuherzige Unverstand der Galater hatte sich bezaubern lassen durch das Wort vom Gesetz, und das Bild des Mannes, den sie zuvor als ihren Vater

in Christus geehrt hatten, erschien ihnen verzerrt in der Beleuchtung durch nationale und theologische Gehässigkeit.

Wie soll man sich die Stimmung des Apostels nach dem Eintreffen dieser Kunde denken? Es ist wichtig, dass man sich die Bewegungen dieser wundervollen Menschenseele vergegenwärtigt, wenn man die Worte nicht nur, sondern auch ich möchte sagen das Gemüt des Galaterbriefes verstehen will. Wie Paulus über den gesetzlichen Partikularismus seiner Gegner geurteilt hat, wissen wir genau aus der scharfen, schneidenden Polemik des Sendschreibens; ein gesunder Reformatorenzorn hat ihm da die Feder geführt. Aber wir dürfen nicht annehmen, dass er die Verführten mit dem gleichen Maasse gemessen hat wie die Verführer. Die herbe Entschiedenheit, mit welcher sich Paulus den Gemeinden gegenüber ausspricht, geht nicht hervor aus der eigensinnigen Verstimmtheit des verkannten Wohlthäters, der sich darin gefällt den Märtyrer zu spielen; sie ist die Klage des Vaters, der durch das unkindliche Verhalten des Sohnes sein Kind, nicht sich, verletzt sieht. So sind die rauhen officiellen Worte der ersten Seiten des Briefes die Sprache des *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*. Aber sie sind ihm nur zwischen-eingekommen: sobald er sich aus der verbitternden Streitrede erhoben hat zum Preise des in Christus wieder möglich gewordenen Glaubens, kann sich das warme Gefühl des alten Vertrauens nicht länger verbergen, und der Mann, der eben noch gefürchtet, dass seine Arbeit umsonst gewesen sei bei den Unverständigen, ändert seine Stimme und redet wie zu den Philippnern oder zu seinem Philemon.

Wie bei anderen Briefen so fügt Paulus auch hier den dem Amanuensis diktierten Worten einen eigenhändigen Schluss zu. Man sollte diese Briefschlüsse mehr beachten; sie sind für das Verständnis des Apostels von der höchsten Wichtigkeit. Der Schluss des Galaterbriefes ist jedenfalls sehr eigenartig. Noch einmal werden in kurzen, klaren Antithesen Gesetz und Christus einander entgegengestellt; es entspricht dabei durchaus der versöhnlichen Stimmung, zu der sich Paulus im Verlaufe des Schreibens den Gemeinden gegenüber hindurchgerungen hat, dass hier nur die Gegner mit Schärfe behandelt

werden. Der Brief klingt nicht aus in Anklagen gegen die Galater, und das will, wenn wir an seine Veranlassung denken, ebensoviel heissen, wie wenn andere Briefe, die durch entgegengesetzte Verhältnisse hervorgerufen sind, zum Schlusse die Herzlichkeit der Beziehungen ausdrücklich bezeugen. Paulus hat die volle Ruhe wiedergewonnen, wenigstens seinen Galatern gegenüber. Aus dieser Stimmung heraus sind, wie ich glaube, gleich die vielbesprochenen Anfangsworte des eigenhändigen Schlusses zu verstehen: *Sehet, mit wie grossen Buchstaben ich euch schreibe mit eigener Hand.* Man wird diesem Satze nur dann gerecht, wenn man ihn als eine liebenswürdige Ironie auffasst, aus der die Leser deutlich genug entnehmen konnten, dass nicht der gestrenge Schulmeister zu ihnen rede. Der Schreiber, dessen flüchtiges Rohr die unmittelbare Beredsamkeit des Diktates kaum schnell genug auf den rauhen Papyrusblättern festhalten konnte, hatte einen kleinen ausgeschriebenen Duktus. Von seinen flüssigen Zügen hob sich die Hand des Paulus deutlich ab<sup>1</sup>, nicht nur im Galaterbrief. Es ist wohl kaum richtig, wenn man sagt, Paulus habe nur hier ausnehmend grosse Buchstaben gemacht, um die Wichtigkeit der folgenden Worte zu kennzeichnen. Die *grossen Buchstaben* sind zunächst lediglich aus den formellen, graphischen Verhältnissen heraus zu verstehen. Wenn nun Paulus hier noch besonders auf sie aufmerksam macht, so kann ich das nicht anders verstehen als in der angedeuteten Weise. *Grosse Buchstaben* imponieren den Kindern; als seine lieben unverständigen Kinder behandelt Paulus die Galater, wenn er ihnen im Scherze zutraut, dass doch wenigstens die grossen Buchstaben einen Eindruck auf sie machen müssen. Wenn Paulus so redete, dann wussten die Galater, dass die letzten Schatten des strafenden Ernstes aus seinen Mienen gewichen waren. Der wirkliche Ernst des Briefes wurde dadurch nicht verwischt, aber die etwa zurückbleibende Spannung wurde durch die dankbar begrüßte gutmütige Ironie glücklich gelöst, und die Leser wurden empfänglicher für das, was der Apostel zum Schlusse noch auf dem Herzen hatte.

<sup>1</sup> Vergl. die Bemerkungen von MAHAFFY I 48.



Diese Schlussworte bieten nun an sich für die Erklärung keine Schwierigkeiten. Nur der vorletzte Satz des Briefes,<sup>1</sup> eine der eigentümlichsten Aussagen des Paulus, gibt uns ein Rätsel auf. Τοῦ λοιποῦ<sup>2</sup> κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω, *hinfort mache mir niemand Mühen, denn ich trage die Malzeichen Jesu in meinem Leibe* — es erheben sich zwei Fragen: was versteht Paulus unter den *Malzeichen Jesu*, und inwiefern begründet er die Mahnung, man solle ihm keine Mühen machen, auf das *Tragen* dieser Malzeichen?

»*στίγματα*.. sind eingebrannte oder eingeätzte Malzeichen, welche, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend (Lev. 19, 28.), bei Slaven als Zeichen ihrer Herren, bei Soldaten als Zeichen ihrer Heerführer, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, und bei einigen orientalischen Völkern auch als Zeichen der Gottheit, welche man verehrte (3. Macc. 2, 29.), am Körper (besonders an Stirn und Händen) angebracht wurden.«<sup>3</sup> Für einen antiken Leser waren also *Malzeichen* etwas recht Bekanntes, aber gerade wegen der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Anwendung ist die specielle Beziehung unseres Wortes erschwert. Soviel allerdings scheint mir klar zu sein, dass Paulus bildlich redet, dass er auf die Narben der in seiner apostolischen Thätigkeit erlittenen Wunden<sup>4</sup> anspielt und nicht etwa wirkliche, künstlich angebrachte *στίγματα* gehabt hat. SIEFFERT<sup>5</sup> entscheidet sich nun für die Annahme, dass Paulus sich als *Sklaven Christi* habe bezeichnen wollen; aber dann kann ich mir das γὰρ nicht im geringsten erklären, ja das γὰρ scheint mir diese Annahme zu verbieten. Wenn das Gegenteil dastände, wenn also Paulus etwa sagen würde: *im übrigen fahrt nur ruhig fort, mir Mühen zu machen*<sup>6</sup> — dann würde der

<sup>1</sup> Gal. 6 17.

<sup>2</sup> Zu τοῦ λοιποῦ vergl. W. SCHMID, Der Atticismus III 135.

<sup>3</sup> F. SIEFFERT, MEYER VII 7 (1886) 375.

<sup>4</sup> 2 Cor. 11.

<sup>5</sup> S. 376.

<sup>6</sup> Vergl. J. J. WETSTEIN, *Novum Testamentum Graecum II*, Amstelaed. 1752, 238 f.: »*Notae enim serviles potius invitabant aliorum contumeliam.*«

Satz mit *γάρ* in jenem Sinne am Platze sein; Paulus würde in stolzer Resignation sagen: *das bin ich gewöhnt, denn ich bin ja der verachtete Sklave Jesu.*

Von einer Selbstvergleichung des Paulus mit einem stigmatisierten Verbrecher wird man im Ernste nicht reden wollen, auch die Beziehung auf die Tätowierungen der Soldaten liegt sehr ferne; gegen die letztere Erklärung würde zudem der Satz mit *γάρ* ebenso sprechen, wie gegen die Annahme der Sklavenzeichen: der *miles christianus* wehrt die feurigen Pfeile des Bösewichts nicht durch Paktieren ab, sondern Mann gegen Mann mit dem Schilde des Glaubens.

Am ansprechendsten scheint mir noch die Erklärung von WETSTEIN<sup>1</sup> zu sein, wonach Paulus *heilige Zeichen* meinte, durch die er sich als einen Geweihten Christi legitimiere, dem deshalb kein Christ Beschwerden bereiten dürfe. Indessen macht auch WETSTEIN das kausale Verhältnis beider Sätze nicht völlig klar, und ebensowenig rechtfertigt er die in jedem Falle sonderbare Umschreibung des Gedankens der Zugehörigkeit zu Christus<sup>2</sup> durch unser Bild.

Unter Zugrundelegung seiner Erklärung der *στίγματα* könnte man jedoch das kausale Verhältnis so herstellen: wer die Malzeichen Jesu trägt, ist sein Jünger und steht als solcher unter seinem Schutze; wer sich also an Paulus versündigt, fordert die Strafe eines Mächtigeren heraus. So würden wir also darauf geführt in den *στίγματα* heilige *Schutzzeichen* zu erkennen und unsere Stelle von den Gedankengängen aus zu erklären, auf die neuerdings B. STADE<sup>3</sup> aufmerksam gemacht hat. Danach findet sich bereits im Alten Testament eine nicht geringe Anzahl von Spuren solcher Schutzzeichen. STADE erklärt das Kainszeichen als ein Schutzzeichen, aber auch von diesem abgesehen kann auf Jes. 44<sup>5</sup><sup>4</sup> und Ezech. 9 verwiesen

<sup>1</sup> S. 238: »*Sacras notas intelligit Paulus; se sacrum esse, cui ideo nemo eorum, qui Christum amant, molestus esse debeat, profitetur.*«

<sup>2</sup> Von Malzeichen *Christi* redet Paulus übrigens gar nicht, er gebraucht den bei ihm seltenen Namen *Jesus*.

<sup>3</sup> Beiträge zur Pentateuchkritik, ZAW XIV (1894) 250 ff.

<sup>4</sup> *καὶ ἕτερος ἐπιγράφει χεῖρὶ αὐτοῦ· τοῦ θεοῦ εἰμι*, vergl. STADE 313, auch 314 ff. die Bemerkungen über 1 Reg. 20<sup>35</sup> ff., Zach. 13<sup>6</sup>.

werden<sup>1</sup>: bevor die Engel den Untergang Jerusalems bewirken und seine Einwohner umbringen, zeichnet ein Engel ein Zeichen auf die Stirn aller der Männer, welche die in Jerusalem verübten Greuel beklagen; diese werden von den Würgengeln verschont.<sup>2</sup> Lev. 19<sup>27f.</sup>, 21<sup>5f.</sup>, Deut. 14<sup>1f.</sup> ist ebenfalls die Bekanntschaft mit heiligen Zeichen vorausgesetzt, durch die man sich als zu einem Gotte gehörig bekennt: Israel würde, wenn es die Zeichen eines anderen Gottes unter sich duldete, dadurch sein Eigentumsverhältnis zu Jahwe stören. Auch die Beschneidung kann als Jahwezeichen aufgefasst werden.<sup>4</sup> Aus späterer Zeit sind folgende Stellen<sup>5</sup> zu nennen: Ps. Sal. 158 *ὅτι τὸ σημεῖον τοῦ Θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν*, vergl. Vers 10, wo von den *ποιοῦντες ἀνομίαν* gesagt wird, dass *τὸ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν* ist; nach 3 Macc. 2<sup>29</sup> wären die alexandrinischen Juden von Ptolemaeus IV. Philopator gezwungen worden sich des Dionysos Zeichen, ein Epheublatt, einbrennen zu lassen, wie auch der König selbst mit diesem Zeichen stigmatisiert war<sup>6</sup>; Philo *de monarchia* (M.) p. 220f. wirft den jüdischen Apostaten vor, dass sie sich die Zeichen der von Menschenhand gemachten Götzen einbrennen lassen (*ἐνιοὶ δὲ τοσαύτη κέχρηται μανίας ὑπερβολῇ, ὥστ' ... ἔνται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες... ἐν τοῖς σώμασι καταστίζοντες αὐτὴν σιδήρῳ πεπυρωμένῳ πρὸς ἀνεξάλειπτον διαμονήν· οὐδὲ γὰρ χρόνῳ ταῦτα ἀμανροῦνται*); ebenso tragen in der Apokalypse des Johannes die Tieranbeter den Namen oder die Zahl des Tieres als *χάραγμα* auf der Stirn oder in der rechten Hand<sup>7</sup>, während

<sup>1</sup> STADE 301.

<sup>2</sup> STADE macht auch auf die Schutzzeichen in der Passahnacht aufmerksam; diese kommen in unserem Zusammenhange weniger in Betracht, da sie nicht am Körper angebracht waren. Doch beachte man die Vergleichung der Passahfeier mit einem Zeichen in der Hand oder auf der Stirn Exod. 13<sup>9</sup> u. 16.

<sup>3</sup> Man beachte, dass die LXX hier *γράμματα στικτά* übersetzen.

<sup>4</sup> Gen. 17<sup>11</sup>, Rom. 4<sup>11</sup>, vergl. dazu STADE 308.

<sup>5</sup> Vergl. zuletzt STADE 301 und 303f.

<sup>6</sup> *Etymologicum Magnum sub Γάλλος*.

<sup>7</sup> 13<sup>16f.</sup>, 14<sup>9f.</sup>, 16<sup>2</sup>, 19<sup>20</sup>, 20<sup>4</sup>.

die Frommen mit dem Namen des Lammes und des lebendigen Gottes gezeichnet sind.<sup>1</sup> Besonders charakteristisch für die Bedeutung der *Schutzzeichen* im griechischen Judentume ist endlich die Thatsache, dass man hier die *Thephillin*, die Gebetsriemen, als *Schutzzeichen* aufgefasst und durch *φουλακτήρια*, den technischen Ausdruck für *Amulette*, bezeichnet hat. Aus allen diesen Thatsachen scheint sich mir die Berechtigung der Annahme zu ergeben, dass dem Apostel recht wohl der Gedanke nahe liegen konnte seine Narben bildlich einmal als *Schutzzeichen* zu charakterisieren.<sup>2</sup>

Zur Bestätigung dieser Annahme glaube ich auf eine Papyrus-Stelle aufmerksam machen zu sollen, die mir, je länger ich sie ansah, um so instruktiver erschien und wohl auch die Beachtung derer verdienen dürfte, welche die mir wahrscheinlichen Folgerungen nicht ohne weiteres ziehen können.

Sie findet sich in dem bilinguischen, demotischen und griechischen, Papyrus J. 383 (Papyrus ANASTASY 65) des Museums zu Leiden. Zuerst hat C. J. C. REUVENS<sup>3</sup> auf denselben aufmerksam gemacht und ihn in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. verwiesen.<sup>4</sup> Dann ist er im Faksimile herausgegeben<sup>5</sup> und besprochen<sup>6</sup> von dem Direktor des Museums

<sup>1</sup> 14., 7. ff., 9. Über die Bedeutung der *Zeichen* in der christlichen Kirche vergl. die Andeutungen von STADE 304 ff.

<sup>2</sup> Dass der Ausdruck zu der vorhergenannten Beschneidung (vergl. Rom. 4<sub>11</sub> σημεῖον περιτομῆς) einen Gegensatz bildet, und dass τοῦ Ἰησοῦ zu betonen ist, halte ich für wahrscheinlich.

<sup>3</sup> *Lettres à M. Letronne . . . sur les papyrus bilingues et grecs . . . du musée d'antiquités de l'université de Leide, Leide 1830*, I 3 ff., 36 ff. In dem dazu gehörenden *Atlas* Tafel A sind einige Wörter aus der uns interessierenden Stelle faksimiliert.

<sup>4</sup> *Appendice* (zum vorstehend citierten Werke) 151.

<sup>5</sup> *Papyrus égyptien démotique à transcriptions grecques du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide (description raisonnée J. 383), Leide 1839*. Unsere Stelle findet sich Tafel IV, col. VIII; auf den Tafeln ist der Papyrus signiert A. [= ANASTASY?] No. 65.

<sup>6</sup> *Monumens égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide, Leide 1839*.

C. LEEMANS, der sich noch neuerdings<sup>1</sup> der Datierung von REUVENS angeschlossen hat. H. BRUGSCH<sup>2</sup> hat die grosse Wichtigkeit des Papyrus für das Studium des Demotischen nachdrücklich betont und ihn in seiner Demotischen Grammatik<sup>3</sup> aufs eingehendste verwertet. Er charakterisiert ihn mit REUVENS und LEEMANS durch die viel- und wenigsgagende Bezeichnung *gnostisch*. Unsere Stelle haben neuerdings mehr oder minder ausführlich besprochen E. REVILLOUT<sup>4</sup>, G. MASPERO<sup>5</sup> und C. WESSELY.<sup>6</sup>

Sie steht inmitten des demotischen Textes des »gnostischen« Papyrus<sup>7</sup>, welcher zu der in reichen Überresten auf uns gekommenen und in jüngster Zeit bekannt gewordenen Zaubertexte gehört. Nach den Faksimiles zu urteilen, ist sie, soweit sie wenigstens für uns hier in Betracht kommt, deutlich zu lesen. Ich gebe zunächst den Text nach meiner Lesung und notiere dabei die Abweichungen der Lesungen von REUVENS (Rs), LEEMANS (L), BRUGSCH (B), MASPERO (M), REVILLOUT (Rt) und WESSELY (W).

Eingeleitet wird sie durch die von REVILLOUT so übersetzten demotischen Worte: »*Pour parvenir à être aimé de quelqu'un qui lutte contre toi et ne veut pas te parler (dire):*«

<sup>1</sup> *Papyri graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi II, Lugd. Bat. 1885, 5.*

<sup>2</sup> Über das ägyptische Museum zu Leyden, *Zeitschr. der Deutschen morgenländischen Gesellschaft VI (1852) 250 f.*

<sup>3</sup> *Grammaire démotique, Berlin 1855.* Unsere Stelle findet sich dort im Faksimile auf Tafel IX, transskribiert S. 202.

<sup>4</sup> *Les arts égyptiens*, in der *Revue égyptologique I (1880) 164*; vergl. Desselben Besprechung des Papyrus ebenda II (1881—1882) 10 ff. Nicht zugänglich war mir Desselben Schrift *Le roman de Setna, Paris 1877.*

<sup>5</sup> *Collections du Musée Alaoui, première série, 5<sup>e</sup> livraison, Paris 1890, 66 f.*, vergl. Desselben Besprechung des Papyrus in seinen *Études démotiques* im *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes I (1870) 19 ff.* Eine dort erwähnte Studie von BIRCH ist mir nicht bekannt geworden. Unsere Stelle steht S. 30 f.

<sup>6</sup> Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer V (Wien 1892) 13 f.

<sup>7</sup> Noch eine andere, längere griechische Zaubertexte steht in diesem Papyrus, zuletzt gelesen u. besprochen von REVILLOUT, *Rev. ég. I (1880) 168 f.*

Im Original füllt der Spruch 3½ Zeilen aus. Etwa durch die Mitte der Papyruskolumne geht ein Riss. Die Zahl der dadurch verlorenen Buchstaben ist im folgenden durch Punkte angedeutet. Ich bezeichne die Zeilenschlüsse des Originals durch |.

ΜΗΜΕΔΙΩΚΕΟΔΕ ΑΝΟΧ  
 ΠΑΠΙΠΕΤ··ΜΕΤΟΥΒΑΝΕΣ  
 ΒΑΣΤΑΖΩ|ΤΗΝΤΑΦΗΝ  
 ΤΟΥΟΣΙΡΕΩΣΚΑΙΥΠΑΓΩ  
 5 ΚΑΤΑ··ΗΣΑΙΑΥΤΗΝΕ Σ  
 ΑΒΙΔΟΣ|ΚΑΤΑΣΤΗΣΑΙΕΙΣ  
 ΤΑΣΤΑΣΚΑΙΚΑΤΑΘΕΣΘΑΙ  
 ΕΙΣ···ΧΑΣΕΑΝΜΟΙΟΔ  
 ΚΟΠΟΥΣ|ΠΑΡΑΣΧΗ ΠΡΟΣ  
 10 ΡΕΨΩΔΥΤΗΝΑΥΤΩ|

2 παπιπετ··: Rs παπιπε···, L παπιπετ·, B παπιπετ(ου), M Papipetu, Rt Παπεπιτου, W παπιπετου | 4 οσιρεως: W οσιριος (!) | 5 κατα··ησαι: Rs πατα(στη)σαι, L κατα··ησαι, B MRt καταστησαι, W κατα[στη]σαι | ες: Rs B M Rt εις, L ες | 7 ταστας: Rs τας τας, B τας ταφας, W τας τας<sup>sic</sup> | 8 ··χας: Rs (μ)αχας, L ·αχας, M αλχας, W ··αχας | Δ: B M Rt auflösend δεινα, W δ(ε)ι(να) | 9 ρεψω: B M Rt τρεψω, W φερω |

Die Hauptdifferenz der einzelnen Herausgeber beruht in der Verschiedenheit der Wiedergabe resp. Ergänzung der nichtgriechischen Wörter des Textes. Da dieselben für unseren Zweck ohne Bedeutung sind, so gehe ich nicht weiter darauf ein und glaube, indem ich mich hier der Lesung von MASPERO anschliesse, folgendermassen schreiben zu sollen:

Μή με δίωκε ὄδε· ανοχ  
 παπιπετ[ου] μετουβανες·  
 βαστάζω τήν ταφήν  
 τοῦ Ὀσίρεως καὶ ὑπάγω  
 5 κατα[στ]ῆσαι αὐτήν ε(ι)ς  
 Ἄβιδος, καταστῆσαι εἰς  
 ταστας καὶ καταθέσθαι  
 εἰς [αλ]χας· εἴαν μοι ὁ δεῖνα.  
 κόπους παράσχη, προσ-  
 10 <τ>ρέψω αὐτήν αὐτῶ.

Im Papyrus folgt auf den griechischen Text dieselbe Formel demotisch, allerdings nicht in wörtlicher Übersetzung, sondern mit einigen Abweichungen. REVILLOUT<sup>1</sup> übersetzt diese demotische Relation so:

»*Ne me persécute pas, une telle! — Je suis Papipetou Metoubanès, je porte le sépulcre d'Osiris, je vais le transporter à Abydos; je le ferai reposer dans les Alkah. Si une telle me résiste aujourd'hui, je le renverserai. — Dire sept fois.*«

Auf den ersten Blick sehen wir, dass wir hier eine Beschwörungsformel vor uns haben. Zum Verständnisse des griechischen Textes ist folgendes zu bemerken.

Z. 1. *αροχ* wird von den Erklärern für das koptische *anok* (vergl. אֲנֹכִי) *ich bin* gehalten. Ähnliche Fälle des *ἐγὼ εἰμι* mit folgendem Gottesnamen, durch welches der Beschwörende sich mit dem betreffenden Gotte identifiziert, um seinem *Spruche* eine besondere Kraft zu verleihen und dem Dämon Furcht einzujagen, finden sich in den griechischen Zauberbüchern sehr oft.

Z. 2. Eine genügende etymologische Erklärung der Wörter *παπιπετου μετουβανες* habe ich nicht gefunden; REUVENS und LEEMANS haben lediglich Vermutungen ausgesprochen. Für unseren Zweck ist es ausreichend daran zu erinnern, dass solche fremdländischen Wörter in den Beschwörungen die grösste Rolle spielen. Wenn sie von Hause aus einen Sinn überhaupt hatten, so haben die Benutzer der Formeln ihn schwerlich immer gekannt; ihren *Spruch* werden sie oft für um so *kräftiger* gehalten haben, je geheimnisvoller seine Worte klangen.

Z. 3. *τὴν ταφήν τοῦ Ὄσίσεως* wird von den Herausgebern übersetzt: *den Sarg* oder *die Mumie des Osiris*. *ταφή* in dieser Bedeutung findet sich in den Papyri und sonst öfter.<sup>2</sup> Wir

<sup>1</sup> Vergl. auch die Übersetzung von BRUGSCH, *Gramm. dém.* 202.

<sup>2</sup> *Notices* XVIII 2 S. 234, 435 f. WESSELY, *Mith. Rainer* V 14, erklärt: »*ταφή* bedeutet hier, wie sich besonders aus dem Sprachgebrauche der bei Mumientransporten als Erkennungsmarken gebrauchten Holztäfelchen ergibt, *Mumie*«. Vergl. auch LEEMANS, *Monumens* 8. — C. SCHMIDT, Ein altchristliches Mumienetikett, *Zeitschr. für die ägyptische Sprache*

haben hier unter der *ταφή τοῦ Ὀσίρειως* eine als Amulett gebrauchte Nachbildung des Sarges oder der Mumie des Osiris zu verstehen. Die *Kraft* dieses Amulettes erklärt sich aus dem Osirismythos.<sup>1</sup> Der Osiris der griechisch-römischen Zeit ist der Gott der Toten. Sein Leichnam, von Typhon zerstückelt, war von Isis mit grosser Mühe wieder zusammengesetzt worden, und seitdem ist es die vornehmste Sorge der dem Osiris befreundeten Gottheiten Isis, Nephthys, Horus, Anubis und Hermes sein Grab zu bewachen und den bösen Typhon an einer wiederholten Zerstörung des göttlichen Leibes zu hindern. Die Zauberer machten sich diesen Streit der Götter zu nutze, um sich des Beistandes der Freunde des Osiris zu versichern. Sie versuchten sich des heiligen Sarges zu bemächtigen, sie *trugen* ihn, wenigstens *in effigie* als Amulett, bei sich und drohten ihn zu zerstören, wenn ihnen ihre Wünsche nicht erfüllt würden. So gehören nach Jamblichus<sup>2</sup> zu den *βιαστικαὶ ἀπειλαί* der ägyptischen Zauberer die Drohungen *den Himmel zu zerbrechen, die Mysterien der Isis zu enthüllen, das in der Tiefe verborgene unaussprechliche Geheimnis zu verraten, die heilige Sonnenbarke anzuhalten, die Glieder des Osiris dem Typhon zur Freude zu zerstreuen*. Eine solche *kräftige Drohformel* ist unsere Beschwörung. Sie richtet sich an einen Dämon, auf den man die Beschwerden zurückführte, welchen man durch den Zauber zu entgehen hoffte<sup>3</sup>: der Besitz der *ταφή τοῦ Ὀσίρειως* musste ihm imponieren, da sie den Beistand der mächtigsten Gottheiten garantierte; denn in deren eigenstem Interesse lag es sich mit dem Besitzer der gefährdeten Mumie gut zu stellen. Ganz ähnlich

---

und Alterthumskunde, XXXII (1894) 55: »Meines Erachten hat man in der römischen Periode unter *ταφή* nur die «Mumie» verstanden«.

<sup>1</sup> Zum folgenden vergleiche MASPERO, *Coll. Al.* 66.

<sup>2</sup> *De mysteriis* 6<sup>s</sup> (ed. G. PARTHEY, Berol. 1857, p. 245 f.): ἡ γὰρ τὸν οὐρανὸν προσαράξειν ἢ τὰ κρυπτὰ τῆς Ἰσιδος ἐκφανεῖν ἢ τὸ ἐν ἀβύσσῳ ἀπόρητον [6<sup>r</sup> p. 248 steht dafür τὰ ἐν Ἀβύσσῳ ἀπόρητα, vergl. Z. 6 unserer Formel] δείξειν ἢ στήσειν τὴν βάρην, ἢ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσειν τῷ Τυφῶνι.

<sup>3</sup> REUVENS I 41.



droht in einer kürzlich publicierten *tabula devotionis* aus Hadrumetum<sup>1</sup> ein dunkeler Ehrenmann: *wenn nicht, werde ich hinabsteigen in die Heiligtümer des Osiris und seinen Leichnam zerbrechen und in den Strom werfen, auf dass er fortgerissen werde.*

Z. 6. Ἄβιδος ist das ägyptische Abydos. Die Stadt hat in der Geschichte des Osiris eine grosse Bedeutung. Sie galt als die Grabstätte des Gottes, über ihre Mysterien berichten mehrere alte Schriftsteller.<sup>2</sup> Dass der Träger des Amulettes sagt, er sei im Begriffe die Mumie des Osiris nach Abydos zu bringen, scheint mir den Sinn zu haben, dass er durch diesen den Freunden des Osiris sympathischen Akt ihrer Gunst natürlich um so sicherer und dem Dämon um so gefährlicher sein will.

Z. 7 u. 8. ταστας und αλχας sind die griechischen Transkriptionen zweier ägyptischer Wörter, von MASPERO<sup>3</sup> übersetzt *les retraites* und *les demeures éternelles*. Durch sie wird der Sinn der vorhergehenden Zeilen noch deutlicher: der Zauberer verpflichtet sich, indem er den von Typhon misshandelten heiligen Leib pietätvoll bestattet, die mächtigsten Gottheiten zum grössten Danke.

Z. 8. ὁ δεῖνα ist im Original durch das in den Papyri hierfür sehr häufige Zeichen A abgekürzt; wenn die im Zauberbuche theoretisch gegebene Formel praktisch gegen einen lästigen Menschen angewandt wurde, trat anstelle des ὁ δεῖνα der Name des Betreffenden, ebenso wie in Z. 1 anstelle des ὄδε der Name des Dämons, der die Ursache der κόποι ist.

Z. 9. προσ(τ)ρέψω: im Papyrus steht deutlich προσρέψω, also Futurum von προσρέπω zu *etwas hinneigen* im intransitiven Sinne; hier würde es transitiv stehen, wofür Belege sonst nicht vorhanden sind.<sup>4</sup> Vielleicht empfiehlt es sich daher

<sup>1</sup> *Collections du Musée Alaoui, prem. série, 5<sup>e</sup> livraison (1890) 60: Si minus, descendo in adytus Osyris et dissolvam τὴν ταφὴν et mittam, ut a flumine feratur.* Vergl. dazu die Erläuterungen von MASPERO.

<sup>2</sup> Z. B. Epiphanius *adv. haer.* III 2 p. 1093 D (DIND. vol. III p. 571). Vergl. hierzu REUVENS 41 ff. und LEEMANS, *Monumens* 9.

<sup>3</sup> *Coll. Al.* 67.

<sup>4</sup> LEEMANS, *Monumens* 9.

*προστρέψω*<sup>1</sup> zu schreiben. Indessen ist diese Frage für den Sinn des Schlusssatzes irrelevant: in jedem Falle droht der Beschwörende sein kräftiges Amulett *gegen* den lästigen Gesellen zu *brauchen*.<sup>2</sup>

Unser *Spruch* wäre demnach zu übersetzen:

*Verfolge mich nicht, Du da: ich bin PAPIPETU METU-BANES; ich trage den Leichnam des Osiris, und ich gehe hin und bringe ihn nach Abydos und bringe ihn zur Ruhestatt und setze ihn bei in den ewigen Kammern. Wenn mir N. N. Mühen bereitet, werde ich ihn wider ihn brauchen.*

Man mag nun über den Sinn der Einzelheiten dieses *Spruches*, besonders über die Anspielungen auf die ägyptische Mythologie verschiedener Ansicht sein, für uns kommt hier nur der wesentliche Sinn in Betracht, und den halte ich für gesichert: das *βαστάζειν* eines bestimmten in Beziehung zu einem Gotte stehenden Amulettes *feit* gegen das *κόπους παρέχειν* von seiten eines Widersachers.

Suchen wir von hier aus einmal die rätselhaften Worte des Apostels zu verstehen. Man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, dass das verschleierte Bild mit einem Male deutlichere Züge erhält: *Niemand soll sich erkönnen mir κόπους παρέχειν, denn durch das βαστάζειν der Malzeichen Jesu bin ich gegen alles gefeit!* Namentlich das *γάρ* wird so völlig verständlich. Die Worte richten sich nicht gegen die Judaisten, sondern an die Galater, und es ist mir dabei wahrscheinlich, dass wir diese Drohung aus derselben Stimmung des Paulus heraus zu erklären haben, wie das scherzende Wort von den *grossen Buchstaben*. Wie der Apostel den Korinthern

<sup>1</sup> LEEMANS ebenda denkt an *προσρίψω*.

<sup>2</sup> Ich wähle mit Absicht dieses Wort; *er braucht* sagt prägnant das Volk in meiner nassauischen Heimat, wenn jemand eine Krankheit *besprechen* lässt d. h. eine sympathetische Kur gebraucht. Anderswo spricht man dann von *Böten* oder *Büssen* (A. WUTTKE, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart<sup>2</sup> 301 ff).

einmal freundlich drohend die Frage vorlegte: *Soll ich mit dem Stocke zu euch kommen?*<sup>1</sup>, so hebt er auch hier lächelnd den Finger und sagt seinen unartigen lieben Kindern: Seid doch verständig, ihr könnt mir ja doch keine Mühen bereiten, ich bin *gefeit!*

Ich habe nicht den Eindruck, dass durch dieses Nebeneinander von Ernst und lebenswürdigem Scherze Paulus sich einer Trivialität schuldig gemacht habe. Nur in einer völligen Verkennung des brieflichen Charakters seiner uns erhaltenen Schriften könnte man erwarten, der Apostel müsse hier den gravitatischen Schritt des *doctor gentium* gehen, der, in den dritten Himmel entrückt, der Menschheit und den Jahrhunderten verkünde, was kein Auge je gesehen. Paulus ist doch nicht eine blutleere, schattenhafte Heiligengestalt, sondern ein Mensch, ein antiker Mensch. Weshalb soll ihm, der die begeisterte Glut des Glaubens und die feinfühlende verständnisvolle Liebe, die bitteren Stimmungen des Spottes und der schonungslosen Ironie in seinen Briefen hat reden lassen, die gewinnende Freundlichkeit des Scherzes fremd gewesen sein? Er will die Galater wieder auf den rechten Weg bringen, vielleicht glaubt er zu weit gegangen zu sein, indem er als *τέλειοι* behandelte, die doch *νήπιοι* sind; da geht er zurück, nicht in der Sache, aber in der Form, und wer, der den Apostel einmal liebgehabt hat, könnte da noch trotzen? Paulus hat überdies an unserer Stelle dafür gesorgt, dass sein Wort nicht banal klinge; er redet nicht allgemein von der Aussichtslosigkeit der Angriffe, sondern er deutet an, dass die Schutzzeichen Jesu es sind, die ihn *fest machen*. Jesus schützt ihn, Jesus wehrt die Belästiger ab, Jesus würde ihnen sagen: *τί αὐτῶ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠγάσασατο ἐν ἐμοί.*

Dass Paulus auf die Zauberformel des Papyrus bewusst angespielt habe, soll natürlich nicht behauptet werden, aber dass sie oder eine ähnliche ihm bekannt sein konnte, wäre selbst dann nicht unwahrscheinlich, wenn er den Galaterbrief nicht in der Stadt der Magier und Goäten geschrieben hätte.

<sup>1</sup> 1 Cor. 4<sub>21</sub>; vergl. oben S. 116f.

Der Papyrus stammt aus der Zeit Tertullians, die Formel kann viel älter sein.<sup>1</sup> Derselbe Papyrus überliefert eine andere Formel<sup>2</sup>, die deutlich von jüdischen Vorstellungen durchsetzt ist: eine Instanz mehr für die Annahme der möglichen Bekanntschaft des Apostels mit solchen Wendungen. Christliche Quellen selbst berichten uns ja noch obendrein, dass Paulus mehrere Male mit Zauberern zu thun gehabt hat<sup>3</sup>, und Paulus selbst warnt die Galater vor der *γαρμακεία*<sup>4</sup> und wirft ihnen vor, sie hätten sich *verzaubern* lassen<sup>5</sup> — lauter Beweise, dass die Sphäre, aus der vielleicht ein Licht auf das dunkle Wort von den Malzeichen Jesu fällt, dem Vorstellungskreise des Briefschreibers nicht fremd gewesen ist.<sup>6</sup> Man thue mir den Gefallen und bleibe wenigstens mit ästhetischen oder gar religiösen Bedenken fern. Zu einer lehrhaften christologischen Formulierung eignet sich das von Paulus gebrauchte Bild freilich nicht; aber an der Stelle, an der es steht, ist es äusserst plastisch und wirkungsvoll. Und gegen den etwaigen religiösen Einwand, Paulus könne doch unmöglich Begriffe, die aus dem finstersten »Heidentume« stammten, auf ein christliches Verhältnis übertragen haben, wäre billig die Gegenfrage zu stellen, ob es etwa unchristlich sei, wenn heute jemand in einem ähnlichen Zusammenhange z. B. das Zeitwort *feien* gebrauchte oder das Kreuz als seinen *Talisman* rühmte. Ebenso hat Paulus die Narben, die er als Apostel erhalten hat und die er 2 Cor. 4<sub>10</sub> mit einem anderen Bilde als die *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* bezeichnet, die ihn feienden Jesuszeichen genannt.

<sup>1</sup> Vergl. oben S. 5.

<sup>2</sup> Ich setze den Anfang hierher: *ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῷ κενεῷ πνεύματι δεινὸν ἀόρατον παντοκράτορα θεὸν θεῶν φθοροποιὸν καὶ ἐρημοποιόν* (*Revue égyptologique* I 168).

<sup>3</sup> Act. Ap. 13 und 19.

<sup>4</sup> Gal. 5<sub>10</sub>.

<sup>5</sup> Gal. 3<sub>1</sub>.

<sup>6</sup> Auch das eigentümlich betonte *ἐγώ* erinnert an den Tonfall gewisser Zauberformeln; vergl. zu *anok* oben S. 271.

## Zur litterargeschichtlichen Würdigung der zweiten Petrus epistel.

An einem Orte, wo man es nicht vermuten sollte, legen die Steine ein Zeugnis ab, welches in der Verhandlung über die zweite Petrus epistel die vollste Beachtung verdient. Der Beginn dieses altchristlichen Büchleins berührt sich nahe mit dem Beginne eines inschriftlich erhaltenen Dekretes der Einwohner von Stratonicea in Karien zu Ehren des Zeus Panhemerios und der Hekate aus der frühesten Kaiserzeit. Bereits bei der Untersuchung des Wortes *ἀρετή* habe ich diese Inschrift benutzt<sup>1</sup>, sie wird uns auch unten noch einmal beschäftigen.<sup>2</sup> Ich stelle die beiden Texte hier zunächst nebeneinander und mache die Parallelen durch den Druck kenntlich; dabei sind nicht nur die zweifellosen Wort- und Sachparallelen hervorgehoben, sondern auch einige — ich sage vorerst mechanische — Anklänge des einen Textes an den anderen, deren Berücksichtigung ich nachher rechtfertigen werde. Zum Verständnisse der Inschrift, die ich in der originalen Orthographie unter Weglassung der einleitenden Formel wiedergebe, sei bemerkt, dass der Infinitiv *σεσῶσθαι* abhängt von einem vorausgehenden *εἰπόντος*.

**Dekret von Stratonicea:**

**2 Pe. 13 ff.:**

... τὴν πόλιν ἄνωθεν τῆ τῶν  
προεστώτων αὐτῆς μεγίστων  
θεῶν [προνοία Διὸς Π]ανημε-  
[ρίου καὶ Ἐ]κάτης ἐκ πολλῶν  
καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κιν-  
δύνων σεσῶσθαι, ὧν καὶ τὰ  
ἱερὰ ἄστυλα καὶ ἰκέται καὶ ἡ  
ἱερὰ σύνκλητος δόγματι Σε-

ὡς τὰ πάντα ἡμῖν τῆς  
θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς  
ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρη-  
μένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ  
καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ  
ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ τίμια ἡμῖν  
καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα δεδώ-  
ρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε

<sup>1</sup> Oben S. 91 ff. Sie ist publiciert CIG II [nicht III, wie oben S. 92 Anm. 6 leider stehen geblieben ist,] No. 2715 a, b = WADDINGTON III 2 No. 519—520 (S. 142).

<sup>2</sup> S. 286 f.

[βαστοῦ Καίσαρος ἐπὶ] τῆς τῶν κυρίων Ῥωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς ἐποιήσαντο προφανεῖς ἐναργείας· καλῶς δὲ ἔχι πᾶσαν σπουδὴν ἰσφάρεσθαι ἰς τὴν πρὸς [αὐτοὺς εὐσεβ]εῖαν καὶ μηδένα καιρὸν παραλιπῖν τοῦ εὐσεβεῖν καὶ λιτανεύειν αὐτούς· καθίδρυνται δὲ ἀγάλματα ἐν τῷ σεβαστῷ βουλευτηρίῳ τῶν προειρημένω[ν θεῶν ἐπιφαν]εστάτας παρέχοντα τῆς θείας δυνάμεως ἀρετάς, δι' ἧς καὶ τὸ σύνπαν πλῆθος θύει τε καὶ ἐπιθυμιᾷ καὶ εὐχεται καὶ εὐχαριστεῖ ἅ[εἰ τοῖς]δε τοῖς οὕτως ἐπιφανεστάτοις θεοῖς καὶ τῆς δι' ὑμνωδίας προσόδου καὶ θρησκείας εὐσεβεῖν αὐτοὺς [εἰθίσται]· ἔδοξε τῇ βουλῇ κτλ.

θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν ἐν δὲ τῇ ἐγκρατεῖᾳ τὴν ὑπομονὴν ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσεβεῖαν ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην. . . . . (V. 11): οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Lassen wir diese Parallelen einmal für sich selbst reden, ganz ohne Rücksicht auf das unangenehme oder doch sonderbare Gefühl, das sie vielleicht dem einen oder anderen erwecken. Die wichtigste ist offenbar die, dass beide Texte, sogar im gleichen Kasus, von ἡ θεία δύναμις<sup>1</sup> reden. Das ist kein so landläufiger Ausdruck; sein Vorkommen in der Inschrift dürfte sogar dann nicht ignoriert werden, wenn weiter keine Ähnlichkeiten mit der Epistel vorlägen. Aber die Thatsache, dass zu der solennen Umschreibung des Begriffes *Gott* an beiden Orten der Ausdruck *ἀρετή* hinzutritt und zwar in einem ganz eigenartigen, seltenen Sinne<sup>2</sup>, verleiht der äusseren

<sup>1</sup> 2 Pe. 1: ist der Genetiv τῆς θείας δυνάμεως natürlich Subjekt des medialen *θεωρημένης*.

<sup>2</sup> Vergl. oben S. 91 ff.

Parallele eine eminente innere Bedeutung. Man denke sich, das τῆς Θείας δυνάμεως ἀρετᾶς des Dekretes stände irgendwo bei den LXX; dann würde auch nicht der geringste Zweifel obwalten können, dass die Epistel den Ausdruck zwar auseinandergezogen, aber citiert oder doch auf ihn angespielt habe. Diese Analogie kann nicht durch den Einwand beseitigt werden, dass eine der Bibelcitierung ähnliche Benutzung einer entlegenen Inschrift durch den Verfasser der Epistel undenkbar sei: ich habe noch gar nicht gesagt, wie ich mir das Verhältniß der beiden Texte zu einander vorstelle; jedenfalls wäre jener Einwand eine starke *petitio principii*. Besonders charakteristisch ist dann der scheinbar geringfügige Umstand, dass in beiden Texten auf ἀρετᾶς resp. ἀρετῇ ein mit *διά* beginnender Relativsatz folgt; wenn sich mit anderen Gründen wahrscheinlich machen lässt, dass die Inschrift und die Epistel irgendwie in einem Verhältnisse der Bekanntschaft zu einander stehen, so würde sich hier die Beobachtung wiederholen, die man öfter in parallelen oder innerlich abhängigen Texten anstellen kann: bewusst oder unbewusst hat der sekundäre Text durch eine kleine Veränderung<sup>1</sup> die Spuren seiner Herkunft verdeckt.

Ich glaube, schon die bis jetzt angemerkten Parallelen sind deutlich genug. Alles, was sich sonst noch ermitteln lässt, gewinnt natürlich durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden eine viel intensivere Beweiskraft. Dass in der Inschrift das eine oder das andere Wort steht, welches in der Epistel wiederkehrt, ist ja an sich nicht merkwürdig. Aber dass dieselbe bestimmte Anzahl zum Teil sehr charakteristischer Ausdrücke in jedem der beiden Texte sich findet, das ist das Instruktive, und hierdurch wird die Annahme eines Zufalles unwahrscheinlich gemacht. So wenig ich auf vereinzelte Ähnlichkeiten geben würde, so sehr imponiert mir ihre Gesamtheit. Darum erhält durch den Zusammenhang auch die Parallele ἡ αἰώνιος βασιλεία τοῦ κυρίου und ἡ τῶν κυρίων αἰώνιος ἀρχή ihre volle Bedeutung, die noch klarer wird, wenn man sie z. B.

<sup>1</sup> Man beachte die Verschiedenheit der auf *διά* folgenden Kasus.

mit den bei weitem nicht so ähnlichen Parallelen vergleicht, die H. VON SODEN<sup>1</sup> zu dem epistolischen Ausdrucke angibt: Hebr. 12<sup>28</sup> βασιλεία ἀσάλευτος und 2 Tim. 4<sup>18</sup> βασιλεία ἐποικίσιος; an diesen beiden Stellen ist eine wirkliche Parallele nur das Wort βασιλεία, und dieses zu belegen ist überflüssig.<sup>2</sup> Das Charakteristische der epistolischen Fügung ist der auf Reich angewandte Begriff αἰώνιος<sup>3</sup>; wenn die Inschrift ihn mit einem Synonymon von βασιλεία verbindet, so wird dadurch der Kraft unserer Parallele nicht der mindeste Abbruch gethan. Man beachte dabei auch κυρίων || κυρίου. Weiter springt die Kongruenz des inschriftlichen πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεισθαι und des epistolischen σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες in die Augen. Selbst auf die Gefahr hin mich zu wiederholen kann ich hier die Bemerkung nicht unterdrücken, dass der Ausdruck isoliert nicht das Geringste beweisen würde; denn er ist der späteren Gracität geläufig. Es ist ein methodischer Fehler, wenn M. KRENKEL<sup>4</sup> ihn wieder zu den Anklängen rechnet, welche die angebliche Benutzung des Josephus durch den Verfasser des zweiten Petrusbriefes erweisen sollen. Aber in Zusammenhange mit den übrigen Parallelen hat die Fügung in unserem Falle mindestens dieselbe Kraft, die man dem dürftigeren σπουδὴν πᾶσαν allein<sup>5</sup> im Zusammenhange der zahlreichen zweifellosen Entlehnungen unserer Epistel aus dem Judasbriefe beimisst.<sup>6</sup> Dasselbe dürfte mehr oder weniger auch von dem

<sup>1</sup> HC III 2<sup>2</sup> (1892) 199.

<sup>2</sup> Eine biblische wirkliche Parallele ist LXX Dan. 3<sup>33</sup>.

<sup>3</sup> αἰώνιος, inschriftlich häufig zu belegen, hat in Titeln und feierlichen Wendungen etwa den Sinn des lateinischen *perpetuus*; Synonymon in ähnlichen Zusammenhängen scheint αἰδιος zu sein. Nachweise *Bull. de corr. hell.* XII (1888) 196f. Es sei deshalb davor gewarnt das Wort in der Bibel überall mechanisch von angeblich bibelgriechischen Voraussetzungen aus zu erklären.

<sup>4</sup> Josephus und Lucas, Leipzig 1894, 350. KRENKEL verweist auf Joseph. *Antt.* XX 9<sub>2</sub>; ein schärferer Blick in den alten WETSTEIN hätte vorsichtiger gemacht.

<sup>5</sup> Vergl. Judas 3.

<sup>6</sup> Vergl. z. B. JÜLICHER, Einleitung in das N. T. 151.



beiderseitigen *εὐσέβεια* gelten. Die Statistik des Wortes in den biblischen Schriften ist, wenn man den Begriff der »biblischen Gracität« isoliert, eine sehr eigentümliche; so verhältnismässig selten<sup>1</sup> es dort im allgemeinen ist, so häufig steht es in den Pastoral episteln und der zweiten Petrus epistel; auch die Apostelgeschichte gebraucht *εὐσέβεια*, *εὐσεβεῖν* und *εὐσεβής*<sup>2</sup>. In den kleinasiatischen Inschriften finden sich diese Begriffe häufig; sie scheinen im religiösen Sprachgebrauche der Kaiserzeit beliebt gewesen zu sein.

Ich habe auch die mehr äusserlichen Ähnlichkeiten beider Texte ausgezeichnet, weil sie, wenn die Hypothese der Verwandtschaft stichhaltig sein sollte, nachträglich nicht ohne Interesse sind. Gerade bei der zweiten Petrus epistel ist ja anderweitig festgestellt, dass der Verfasser sich nicht selten nur ganz äusserlich an die fleissig benutzte Vorlage, die Judas epistel, anlehnt. »Es wird ein eigentümlicher Ausdruck beibehalten, dessen Motiv nur aus dem Context bei Judas erhellt, oder der Ausdruck aus Reminiscenzen an den nur localen Zusammenhang bei ihm zusammengewoben. Es wird 2,13 das Schlagwort aus Jud. V. 12 herübergewonnen (*συνευωχούμενοι*) und doch die concrete Beziehung auf die Liebesmahle fallen gelassen, so dass nur noch der Wortklang die Wahl des ganz andersartigen Ausdrucks leitet (*ἀπάταις* statt *ἀγάπαις*, *σπίλοι* statt *σπιλάδες*).«<sup>3</sup> In ähnlicher Weise, wie die formalen Anklänge in dem eben genannten instruktivsten Beispiele

Judas 12:

*οὗτοι εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγά-  
παις ὑμῶν σπιλάδες, συνευω-  
χούμενοι ἀφόβως*

2 Pe. 2,13:

*σπίλοι<sup>4</sup> καὶ μῶμοι ἐτρο-  
φῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις ἀν-  
τῶν συνευωχούμενοι ὑμῶν,*

wäre hier etwa der Fall *ἀγάλματα* — *ἐπαγγέλματα* zu beurteilen, wiewohl ich diese Behauptung nur mit der grössten Vorsicht

<sup>1</sup> Desgl. das Adjektiv und das Verbum. Das »vierte Makkabäerbuch« macht eine Ausnahme.

<sup>2</sup> Die übrigen neutestamentlichen Schriften haben diese Wörter niemals.

<sup>3</sup> B. WEISS, Lehrbuch der Einleitung in das N. T., Berlin 1886, 439.

<sup>4</sup> Zur Accentuation vergl. WINER-SCHMIEDEL § 6, 3 b (S. 68).

aussprechen möchte; eher hätte das *ἐπιθυμία* des einen Textes auf das syntaktisch verschiedene *ἐπιθυμία* des anderen äusserlich eingewirkt. Auch die Anwendung des Superlativs *μέγιστος* an beiden Stellen darf nicht übersehen werden, so sonderbar diese Behauptung auch auf den ersten Blick aussieht: man wird sie sympathischer aufnehmen, wenn man sich erinnert, dass der Superlativ von *μέγας* nur an dieser einen Stelle »des« N. T. vorkommt.<sup>1</sup>

Wird man die Übereinstimmungen beider Texte für einen Zufall halten können? Ich habe mir diese Frage immer wieder vorgelegt und bin stets zu dem gleichen Resultate gekommen, sie sei zu verneinen. Die Entscheidung solcher Fragen ist ja Sache eines gewissen Taktgefühles und als solche subjektiv. Aber ich meine, sie ermangele hier nicht der objektiven Grundlagen. So möchte ich den allgemeinsten Eindruck von den beiden Texten dahin präzisieren, dass sie irgendwie untereinander verwandt sein müssen.

Das Dekret von Stratonicea ist nun unzweifelhaft älter als die zweite Petrus epistel. Sachliche Gründe sprechen für eine Datierung vor das Jahr 22 n. Chr., formale für eine etwas spätere Ansetzung. Indessen wenn die Inschrift auch jünger wäre als die Epistel, so wäre die Annahme, dass sie von dem altchristlichen Büchlein inhaltlich abhängig sei, unwahrscheinlich. Vielmehr muss, wenn die Verwandtschaft zugegeben wird, die Abhängigkeit auf seiten der Epistel sein. Darum specialisiert sich unsere allgemeine Beobachtung zu der Ver-

<sup>1</sup> In der gesamten »biblischen« Gräcität kommt *μέγιστος* sonst, wenn TROMM zuverlässig ist, nur noch Job 26<sub>3</sub> u. 31<sub>28</sub> vor, und an der letzten Stelle schreibt zudem der Alexandrinus *μεγάλη* statt *μεγίστη*. Auch in den Papyri der Ptolemäerzeit scheint *μέγιστος* sehr selten zu sein. Nach den Indices sind nur zu citieren *Pap. Flind. Petr.* II XIII (19), ca. 255 v. Chr., (MAHAFFY II [45]) die Redensart ὁ ἐμοὶ μέγιστον ἔσται und *Pap. Par.* 15, 120 v. Chr., (*Notices* XVIII 2 S. 219) der als solenne Bezeichnung wohl feste Ausdruck τῆς μεγίστης θεᾶς Ἡρας, ähnlich wie in unserer Inschrift.

mutung, dass der Anfang der zweiten Petrus epistel irgendwie von den in dem Dekrete von Stratonicea vorkommenden Wendungen abhängig sein muss.

Ich sage von den *Wendungen* des Dekretes. Denn eine Abhängigkeit von dem Dekrete selbst zu behaupten ist nicht dringend notwendig. Gewiss ist es ja möglich, dass der Verfasser der Epistel die Inschrift selbst gelesen hat. Paulus ist doch sicher nicht der einzige Christ in dem Jahrhundert des Neuen Testaments, der »heidnische« Inschriften gelesen und darüber nachgedacht hat. Die an den Strassen und Märkten, in den Tempeln und auf den Gräbern befindlichen officiellen und privaten Inschriften werden für die grosse Mehrheit des lesenden Volkes die einzige Lektüre gewesen sein. Von dem, was wir klassische Litteratur nennen, haben wohl die meisten kaum jemals etwas selbst gelesen. Die Führer der christlichen Bruderschaften, die sich litterarisch versuchten, waren in ihrem Wort- und Gedankenschatze durch ihre heiligen Bücher beeinflusst, aber selbstverständlich auch durch die geläufigen Wendungen ihrer Umgebung. Zu den solennen Wendungen des officiellen liturgischen Sprachgebrauches Kleinasiens möchte ich die besprochenen Ausdrücke der Inschrift von Stratonicea rechnen. In der Natur der Sache scheint mir zu liegen, dass sie nicht zum ersten Male in dem Dekrete zu Ehren des Zeus Panhemerios und der Hekate angewandt worden sind. So denkbar es auch wäre, dass der Verfasser der zweiten Petrus epistel sie direkt der karischen Inschrift entnommen hätte<sup>1</sup>, so möchte ich mich doch mit der vorsichtigeren Vermutung begnügen, dass er, wie vor ihm das Dekret, sich gebräuchlicher Formen und Formeln des sakralen Pathos bedient hat.<sup>2</sup> Für

<sup>1</sup> Hierfür könnte man die besprochene Reihe rein formaler Anklänge geltend machen.

<sup>2</sup> Wie solche Formeln gleichsam von selbst auch anderwärts den Vertretern des neuen Glaubens in die Feder flossen, geht z. B. aus der Verwandtschaft paulinischer Stellen mit den feierlichen Worten hervor, die wir durch eine Inschrift von Halikarnass aus der frühesten Kaiserzeit kennen: [ἐπειδὴ] ἡ αἰώνιος καὶ ἀθάνατος τοῦ παντὸς φύσις τ[ὸ μέγιστον] ἀγαθὸν πρὸς ὑπερβαλλούσας ἐνεργεσίας ἀνθρ[ώπου]ς

die musivische Arbeitsweise des Verfassers, die sich in seinem Verhältnisse zur Judasepistel ja besonders deutlich erkennen lässt, ist auch diese Beobachtung lehrreich.

Wenn sich meine Vermutung bestätigen sollte — erst recht natürlich, wenn eine direkte Abhängigkeit von dem Dekrete von Stratonicea wahrscheinlich zu machen wäre — hätten wir für die Frage nach der Herkunft der Epistel einen neuen Anhaltspunkt. Die in den letzten Jahren beliebt gewordene Hypothese ihres ägyptischen Ursprunges wird durch die kleinasiatischen Lokaltöne der Schrift sicherlich nicht bestätigt; ich muss es jedoch einstweilen unterlassen die kleinasiatische Herkunft<sup>1</sup> direkt zu behaupten, da ich die lexikalischen Verhältnisse der Epistel bis jetzt nicht überschaue. Jedenfalls würde zu untersuchen sein, inwieweit ihr eigenartiger Wortschatz sich mit dem der ägyptischen<sup>2</sup> resp. kleinasiatischen<sup>3</sup> Quellen der Kaiserzeit einschliesslich der Papyri und Inschriften berührt.

*ἐχαρίσατο, Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ἐνευ[χ]αμένη [τ]ὸ[ν] τῷ καθ' ἡμᾶς εὐδαίμονι βίῳ πατέρα μὲν τῆς [ἐαυ]τοῦ π[α]τριδος θεᾶς Ῥώμης, Δία δὲ Πατρῶν καὶ Σωτῆρα [τοῦ] κ[οι]νοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, οὗ [ἡ] πρόνοια τὰς [πάντ]ων [εὐχ]ὰς οὐκ ἐπλήρωσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπερῆκεν...*  
(bei C. T. NEWTON, *A history of discoveries at Halicarnassus, Cnidus, and Branchidae*, II 2, London 1863, S. 695).

<sup>1</sup> Sie würde noch wahrscheinlicher, wenn man mit meiner Vermutung zusammenstellt, was TH. ZAHN, *Geschichte des Neutestamentl. Kanons*, I 1, Erlangen 1888, 312 ff., von dem Gebiete behauptet, in dem die Epistel sich »zuerst verbreitet und kirchliches Ansehen erlangt hat«; doch vergl. A. HARNACK, *Das N. T. um das Jahr 200*, Freiburg i. B. 1889, 85 f.

<sup>2</sup> Ausdrücke, deren Entlehnung aus der alexandrinischen Übersetzung des A. T. sich wahrscheinlich machen liesse, würden natürlich nichts für die etwaige ägyptische Provenienz der Epistel beweisen.

<sup>3</sup> So viel ich nach einer oberflächlichen Kenntnis eines Bruchteiles kleinasiatischer Inschriften beurteilen kann, weisen die lexikalischen Verhältnisse der Epistel allerdings nach Kleinasien oder Syrien. Ich notiere hier nur ein Beispiel, das ich ebenfalls zu dem festgeprägten Formelschatze des feierlichen Sprachgebrauches rechnen möchte. 2 Pe. 14 steht die eigenartige Wendung *ἴνα .. γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*; damit vergleiche man den Passus einer zu Selik entdeckten religiösen Inschrift des Königs Antiochos I. von Kommagene (Mitte des 1. Jahrh. v. Chr.) *πᾶσιν ὅσοι φύσεως κοινωνοῦντες ἀνθρώ[πι]νης* (bei HUMANN u. PUCHSTEIN, *Reisen*

### Die weissen Kleider und die Palmen der Vollendeten.

*Danach sah ich — und siehe eine grosse Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Zungen, stehend vor dem Throne und vor dem Lamme, angethan mit weissen Kleidern und Palmen in ihren Händen, und sie riefen mit lauter Stimme also: Heil unserem Gott, der da sitzt auf dem Throne, und dem Lamme! —* so schildert der altchristliche Seher die Vollendeten, die gekommen sind aus der grossen Trübsal und nun Gott dienen Tag und Nacht in seinem Tempel. Wenige Bibelworte haben ihre Wurzeln so tief in die christliche Volksseele eingesenkt und ranken sich so hoffnungsgrün empor an den lastenden Grabsteinen, wie dieses keusche Gedicht auf den rätselvollen letzten Blättern des heiligen Buches. Es ist so sehr in die religiöse Begriffswelt übergegangen, dass uns gewöhnlich gar nicht zum Bewusstsein kommt, wie völlig antik die Farbengebung des Künstlers ist, der das Bild geschaffen hat. Die innere Schönheit des Gedankens hält jeden aufdringlichen Eindruck der Form nieder; das ergriffene Gemüt auch des modernen Menschen lässt sich in williger Unbefangenheit die fremdartige Scenerie gefallen, die doch eigentlich nur unter das ewige Blau des östlichen Himmels und in die heiteren Hallen eines antiken Tempels passt: der fromme Epigone kleidet das Zukünftige nicht in die Formen der ärmlichen Gegenwart, er schaut es in dem krystallinen Spiegel der autoritativen Vergangenheit.

Die Exegeten von Apoc. Joh. 7, 9 ff. haben sich in der verschiedensten Weise bemüht den eigenartigen Farbenton, der über der himmlischen Scenerie liegt, zu erklären. Wie kommt es, dass in dieser Weise der Schmuck des seligen Chores der Vollendeten vor dem Throne Gottes geschildert wird? Um die Erklärung der *einzelnen* Glieder ist man nicht verlegen<sup>1</sup>. Die *weissen Kleider* haben ja nach der kühnen Symbolik des Textes

---

in Kleinasien und Nordsyrien, Textband S. 371). Die Ähnlichkeit ist schon den Herausgebern der Inschrift aufgefallen. Die kammagenischen Inschriften bieten übrigens für die Sprachgeschichte des älteren Christentums noch sonstiges wichtiges Material.

<sup>1</sup> Zum Folgenden vergl. F. DÜSTERDIECK, MEYER XVI<sup>4</sup> (1887) 289.

selbst eine Beziehung auf die reinigende Kraft des Blutes des Lammes (Vers 14), sie haben auch ohne diese specielle Erklärung schon einen deutlichen und bekannten Sinn (vergl. 6 11); die *Palmen in den Händen* sind der dem Bibelleser geläufige Ausdruck der festlichen Freude. Diesem letzteren Motiv hat man dann einen noch individuelleren Hintergrund zu geben versucht, sowohl aus jüdischen wie aus hellenischen Vorstellungen heraus. Die einen sehen in den *Palmen* den Vergleich der himmlischen Herrlichkeit mit dem Laubhüttenfeste angedeutet, die anderen erinnern sich an die Palmzweige der Sieger in den griechischen Kampfspielen.

Ich kann nicht in Abrede stellen, dass solche Erklärungen völlig genügen das ohnehin leicht verständliche Bild in seinen Einzelheiten zu erläutern. Aber der *Gesamtcharakter* der Scene ist damit noch nicht deutlich geworden. Weshalb ist die Zusammenstellung gerade dieser beiden Motive gewählt, und weshalb sind sie beide auf den *Chor* der Seligen übertragen, der im Wechselgesange mit den Engeln dem Höchsten ein Hallelujah anstimmt? Wenn uns ein Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Fragen fehlte, würden wir ja ohne weiteres annehmen können, der Apokalyptiker selbst habe sein Bild aus verschiedenen Motiven komponiert. Es scheint mir jedoch Grund zur Annahme vorzuliegen, dass er in der Schilderung der *πανήγυρις ἐπουράνιος* sich der Scenerie einer ihm bekannten kultischen Handlung bedient hat.

In der bereits mehrfach erwähnten Inschrift von Stratonicea in Karien aus der frühesten Kaiserzeit<sup>1</sup> dekretieren die Bewohner

<sup>1</sup> Vergl. oben S. 91 ff. u. 277 ff. Die Stelle lautet: . . . λευχιμονοῦντας καὶ ἐστεφανωμένους θαλλοῦ ἔχοντας δὲ μετὰ χείρας [vergl. zu dieser Konstruktion von μετὰ, die sich in der Redensart μετὰ χειρας ἔχειν auch sonst findet (W. SCHMID, Der Atticismus III 285), die Variante der Codd. 31 u. 83 zu LXX Gen. 43<sub>21</sub> τίς ἐνέβαλεν ἡμῖν μετὰ χειρας τὸ ἀργύριον, FIELD I 61] ὁμοίως θαλλοὺς οὔτινες συναρόν[των καὶ] καθαριστοῦ καὶ κήρυκος ἄσονται ὕμνον. Die Orthographie der Inschrift habe ich beibehalten. Zur Sache vergl. die von dem Herausgeber WADDINGTON III 2 p. 143 citierte Bemerkung des Scholiasten zu Theocr. Id. II 12: οἱ παλαιοὶ τὴν Ἐκάτην τρίμορφον ἔγραφον, χρυσεοσάδαλον καὶ λευχείμονα καὶ μήκωνας ταῖν χεροῖν ἔχουσαν καὶ λαμπάδας ἡμμένας.

der Stadt aus Dankbarkeit gegen den Zeus Panhemerios und die Hekate, dass zu Ehren dieser Gottheiten dreissig Knaben aus den edlen Familien unter der Führung des *παιδονόμος* und der *παιδοφύλακες* täglich in dem Buleuterion einen vorgeschriebenen *Hymnus* singen sollen, *weissgekleidet und bekränzt mit einem Zweige, mit den Händen in gleichen einen Zweig haltend*. Die Pietät der Männer von Stratonicea wird solchen Brauch nicht erst erfunden haben; in dieser feierlichen Tracht wird man in dem griechischen Kleinasien auch anderwärts die Chöre der heiligen Sänger gesehen haben.

Hier haben wir wohl das Vorbild, an das sich der Apokalyptiker bewusst oder unbewusst angeschlossen hat, und die kleinasiatischen Leser seines an kleinasiatischen Lokaltönen so reichen Buches werden ihn darin besonders gut verstanden haben. Sie schauten im Himmel, was ihnen von der heimischen Erde her vertraut und lieb war, einen festlich geschmückten Chor frommer Sänger: wenn sie ein Ohr hatten zu hören was der Geist den Gemeinden sagt, dann konnten sie freilich ahnen, dass hier von heiliger Lippe ein neues Lied ertönte.

---

# Indices.

(Die Zahlen sind Seitenzahlen.)

## I.

- |                             |                                |                                |
|-----------------------------|--------------------------------|--------------------------------|
| Αβαωθ 36.                   | Αμβριθιαωθ 9.                  | ἄρραβών 104 f.                 |
| Ἄβδεναγώ 178.               | ἀνά 137.                       | οἱ ἄρτοι οἱ ἐνώπιοι 155.       |
| Ἄβέλβαλος 7.                | ἀνὰ εἷς ἕκαστος 137.           | οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως<br>155. |
| Αβελβελ 7.                  | ἀναστρέφομαι 83.               | οἱ ἄρτοι τοῦ προσώπου<br>155.  |
| Ἄβιδος 273.                 | ἀναφαλαντίασις 83.             | ἄρχισωματοφύλαξ 93 f.          |
| Αβρααν 36.                  | ἀναφάλαντος 83.                | ἄσημος 151.                    |
| Αβραθιαβρι 17.              | ἀναφαλόντωμα 83.               | Ἄσιδαῖοι 63.                   |
| Αβρατιαωθ 9.                | ἀναφέρω 83 ff.                 | ἀσπάζομαι κατ' ὄνομα<br>216.   |
| ἀγαθάτατος 215.             | ἀναφέρω τὰς ἁμαρτίας<br>83 f.  | ἀσπάζομαι πολλά 215.           |
| ἀγαθώτερος 215.             | ἀναφέρω τὰ ὀφειλήματα<br>85 f. | Ἄσταρτιεῖον 148.               |
| ἀγάπη 80 f.                 | ἀναψυχή 210.                   | Ἄταβύριον 15.                  |
| ἀγγαρεύω <sup>1</sup> 81 f. | ανοχ 271.                      | ἄφεις 94 ff.                   |
| ἄγγαρος 81. 82.             | ἀντιλήμπτωρ 86 f.              | ἄχρειοι δοῦλοι 63.             |
| ἀγρυπνέω ἐπί 37.            | ἀντίλημψις 87.                 | Αωθ 35 f. 43.                  |
| ἀδελφός 82 f. 140. 209.     | ἄξιωμα 87 f.                   |                                |
| ἄδυτον 42.                  | ἀπερίτμητος 151.               | Βαθιαβηλ 17.                   |
| Αη [?] 8.                   | ἀπὸ τοῦ βελτίστου 88.          | Βαλιαβα 16.                    |
| ἀθάνατος 47.                | ἀπογινώσκω 211.                | Βαριησοῦ 163.                  |
| Αἴα 4. 7. 8 f.              | Ἄπολλινάριος 177.              | Βαρνάβας [?] 178.              |
| Αἰγύπτια γράμματα 212.      | Ἄπολλώνιος 147.                | Βαρναβᾶς 175 ff.               |
| αἶδιος 280.                 | Αρβαθιαω 6.                    | Βαρναβη [?] 177.               |
| αἶθριον 94.                 | Αρβαθιαωθ 9.                   | Βαρναβι [?] 177.               |
| αἶρω 88 f.                  | ἀρεταλογία 88 ff.              | Βαρναβοῦς [?] 178.             |
| αἰώνιος 38. 280.            | ἀρεταλόγιον [!] 90.            | Βαρνεβοῦς 177 f.               |
| ἡ αἰώνιος ἀρχή 279 f.       | ἀρεταλόγος 91.                 | βασιλεία ἀσάλευτος 280.        |
| ἡ αἰώνιος βασιλεία 279 f.   | ἀρετή 90 ff. 278 f.            | βασιλεία ἐπουράνιος 280.       |
| αλχας 273.                  | ἄρπαγμα 45.                    |                                |
| ἄμα σύν 58.                 |                                |                                |
| Αμβριθθηρα 9.               |                                |                                |

<sup>1</sup> Der erste bekannte Fall des Gebrauches von ἀγγαρεύω dürfte sein Menander (Komiker, † 290 v. Chr.) *Sicyon* IV (MEINEKE p. 952).



βασιάζω 97 ff. 270 ff. 274.  
 βέβαιος 103. 105.  
 βεβαιώω 104 f.  
 βεβαιώσεις 100 ff.  
 βεβαιωτής 100 f.  
 βέβλοφα siehe ἐνβέβλοφα.  
 Βεεζεβουλ 15.  
 βεζεβυθ [?] 14 f.  
 Βοανεργες 162.  
 Βοανηργες 162.  
 βυθός 15.

γέγραπται 109 f.  
 γένημα 105 f.  
 γογγύζω 106.  
 γοργεύω 216.  
 γοργότης 216.  
 γραίματα σικτιά 267.  
 γραμματεὺς 106 ff.  
 γραμματεὺς τῶν δυνά-  
 μων 106.  
 γραμματεὺς τῶν μαχί-  
 μων 106.  
 γραμματικός 108.  
 γραφή 109.  
 γράφω 108 ff.

Ἄ 273.  
 δαιμόνιον πνεῦμα 35.  
 δευτερεύων 213.  
 διά 44.  
 διὰ φωνῆς 44.  
 διαδεχόμενος 112.  
 διάδοχος 106. 111 f.  
 διαχωρίζω 38.  
 δίκαιος 112 f.  
 διορίζω 41.  
 διῶρυξ 113.  
 ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ  
 καλουμένη μεγάλη 19.  
 ἐγώ εἰμι 271. 276.  
 εἰδιάλλομαι 46 f.

Εἰμαλκοναί 3.  
 εἰς 113 ff.  
 εἰς βεβαίωσιν 101 f.  
 εἰς τὸ ὄνομά τινος 143 ff.  
 εἰς ἕκαστος 136.  
 εἰς καθ' εἰς 135 ff.  
 εἰς καθ' ἕκαστος 135 ff.  
 ἐκβράζω 44.  
 ἔκγονα τῆς ζωγραφίας  
 165.  
 ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ 166.  
 ἐκτός εἰ μή 115.  
 ἔκτρομος 44.  
 ἐν 39. 70. 115 ff.  
 ἐν ὀνόματι τινος 145.  
 ἐν δάβδω 116 f.  
 ἐν τῇ δάβδω 39. 116 f.  
 ἐνβέβλοφα 210.  
 ἐνταφιαστίης 117.  
 ἔντευξις 117 f. 143.  
 ἔντρομος 44.  
 ἐντυγχάνω 118.  
 ἐντυχία 118.  
 ἐνώδιον 148.  
 ἐνώτιον 148.  
 ἐξίλασμός 124.  
 ἐπαιώνιος 38.  
 ἐπί 255 ff.  
 ὁ ἐπὶ τῶν πραγμάτων  
 173 f.  
 ὁ ἐπὶ τῶν χρημάτων 175.  
 ἐπίθεμα 122.  
 ἐπιθυμέω τινά 48.  
 ἐπίσκοπος 154.  
 ἐπιστολὰς συντάσσειν  
 189.  
 ἐπιστολογράφος 212.  
 ἐργοδιώκτης 118 f.  
 ἐργοπαρέκτης 119.  
 ἐρωτάω 45.  
 ἐσοῦ (für σοῦ, Analogie-  
 bildung nach ἐμοῦ,

G. MEYER, Griech.  
 Grammatik<sup>2</sup>, Leipzig  
 1886, § 418 S. 386  
 Anm. 2) 216.  
 εὐίλατος 119.  
 εὐσέβεια 281.  
 εὐσέβειω 281.  
 εὐσεβής 281.  
 εὐχαριστέω 119.  
 εὐχαριστέω ἐπὶ 210.  
 ἐφόπτῃς 47.  
 ἔχω 47.  
 ἕως εἰς πάντες 137.  
 ἕως πάντες 137.

Ζαβυθ 14.  
 Ζεβαωθ 15.  
 Ζεβυθ 13 ff.

ἦδη ἦδη ταχύ ταχύ 43.  
 ἦδη ποτέ 214.  
 ἡμίονος 39 f.

θαβαωθ 16.  
 ἡ θεία δύναμις 278 f.  
 τὰ θεμέλια τῆς γῆς 41.  
 τὸ θεμέλιον 119 f.  
 Θεόφιλος 19.  
 θρόνος τῆς χάριτος 132.  
 θρυλέω 212.  
 θρύλημα 212.  
 θρυλλέω 212.  
 θρύλλημα 212.  
 Θωθ 7. 43.

ι als Konsonant 8.  
 Ια 4. 6 f.  
 Ἰὰ οὐαί 3.  
 Ἰὰ οὐέ 3.  
 Ιαβα 7. 16.  
 Ιαβας 17.  
 Ιαβαωθ 17.

Ιαβε 4. 13 ff.  
 Ιαβεζεβουθ 13 ff.  
 Ιαβης [?] 17.  
 Ιαβοε 16.  
 Ιαβουνη 17.  
 Ιαβουχ 17.  
 Ιαβω 17.  
 Ιαβωχ 17.  
 Ιαη 4. 7 f.  
 Ιαηλ 7.  
 Ιακκωβι 36.  
 Ιακου 36.  
 Ιακουβ 7. 36.  
 Ίακώβ 184.  
 Ίάκωβος 184.  
 Ιαοι 6.  
 Ιαοθ 4. 9.  
 Ίαού 3. 4.  
 Ίαουέ 3. 4. 10 ff.  
 Ιαπως 17.  
 Ίάσων 184.  
 ιατροκαύστης 212.  
 Ιαω 4. 6. 36.  
 Ιαω Ια 4. 7.  
 Ιαωαι 6.  
 Ιαωθ 9.  
 Ιαωλ 7.  
 Ιαων 6.  
 Ιαωουε 10.  
 Ιαωουεη 10.  
 Ιαωουηε 10. 11. 12.  
 Ιαωουηι 10. 12.  
 Ιαωτ 9.  
 ιδάλλομαι 46 f.  
 ιδιος 120 f.  
 ΙΕΗΩΟΥΑ 12.  
 Ίεροσόλυμα 184.  
 Ίερουσαλήμ 184.  
 ιλαστήριον 121 ff.  
 ιλαστήριον επίθεμα 122.  
 ιλαστήριος 121 ff.  
 ιλη [?] 8.

Ίμαλκονέ 3.  
 ινδάλλομαι 46 f.  
 ἰνδαλμα 46.  
 Ίσακος 36.  
 Ισραμα 36.  
 ἰστός 132 f.  
 Ίταβύριον 15.  
 Ίωνάθας 147.  
 καί zwischen Präposition  
 und Nomen einge-  
 schoben 58.  
 ὁ καὶ 177. 181 ff.  
 καινίζω 44 f.  
 ὁ καθ' εἰς 135 ff.  
 καθολικός 243.  
 καρπόω 133 ff.  
 κάρπωμα 135.  
 κάρπωσις 135.  
 κατ' ὄνομα 216.  
 κατά 135 ff.  
 κατὰ λόγον 209.  
 κατὰ πρόσωπόν τινος 137.  
 κάτισον 216.  
 κινύρα 15.  
 Κλεοπαῖς 184.  
 Κλεοφας 184.  
 Κλωπα[ς?] 184.  
 Κλωπαῖς [?] 184.  
 κοινωνιέω φύσεως ἀνθρω-  
 πίνης 284.  
 κοινωνὸς θείας φύσεως  
 284.  
 κομψῶς ἔχω 215.  
 κουστουδία 63.  
 κουστωδία 63.  
 κτηματώνης 145.  
 ὁ κύριος ἡμῶν 77 f.  
 κύριος τῶν πνευμάτων  
 10.  
 Κῦρος 15.  
 κωστουδία 63.

κωστωδία 63.  
 λειτουργέω 137 f.  
 λειτουργία 137 f. 141.  
 λειτουργικός 138 f.  
 λειτουργός 137 f.  
 λίψ 139.  
 λογεία 139 ff.  
 λογεύω 140 f.  
 λογία [?] 139 ff.  
 τοῦ λοιποῦ 265.  
 Μαναήμ 179.  
 Μαναήμ 179.  
 μέγιστος 282.  
 μειζότερος 142.  
 μετὰ καὶ 58.  
 μετὰ χειρας ἔχω 286.  
 μετουβανες 271.  
 ὁ μικρός 142.  
 μισοπονηρέω 48.  
 μισοπονηρία 48.  
 μισοπόνηρος 47 f.  
 μνείαν ποιοῦμαι 210.  
 μύρα 15.  
 Ναβη 177.  
 Ναβι 177.  
 Ναβοκοδρόσορος 178.  
 Ναβουζαρδαν 178.  
 Ναβουχοδοноσορ 178.  
 Ναβουχοδονόσορος 178.  
 Ναβώ 177.  
 Νανη 176 f.  
 Νεβούς 177.  
 νεκρία 140.  
 νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ 276.  
 νόημα 68.  
 νομός 142 f.  
 οἰκειός 120.  
 ὀλοκαρπόω 135.

ὀλοκάρπωμα 135.  
 ὀλοκάρπωσις 135.  
 ὀλοκαύτωμα 135.  
 ὀλοκαύτωσις 135.  
 ὄνομα 143 ff.  
 τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον 35.  
 τὸ ὄνομα ἔντιμον καὶ  
 φοβερὸν καὶ μέγα 37.  
 ὄνομα φρικτὸν 43.  
 ὀρκίζω τινά 36.  
 ὄσιοι Ἰουδαῖοι 63.  
 Οὐρβανός 37.  
 ὀψώνιον 145 f.  
 παντεπόπτης 47.  
 παντεφόπτης 47.  
 παντοκράτωρ 38.  
 παπιπετου 271.  
 παρὰ λόγον 209.  
 παράδεισος 146.  
 παράκλησις 176.  
 παραλογεία 141.  
 παραλογεύω 141.  
 παρεπίδημέω 147.  
 παρεπίδημος 146 f.  
 παρησία 211.  
 παστοφόριον 147 f.  
 πατήρ 213.  
 Παῦλος 185.  
 περιδέξιον 148.  
 τὰ περίεργα 5.  
 περιεργάζομαι 5.  
 περιεργία 5.  
 περίστασις 148 f.  
 περιτέμνω 149 ff.  
 περιτομή 150.  
 πῆχυς 152.  
 πίστις 74.  
 πλήρωμα 106.  
 πολιτεύομαι ὁσίως 211.  
 ποτισμός 152.  
 πράκτωρ 152.

πράξις 5 f.  
 οἱ πρεσβύτεροι 153 ff.  
 πρεσβύτερος 153 ff.  
 πρεσβυτικόν 155.  
 πρόθεσις 155.  
 πρόθεσις ἄρτων 156.  
 προσκληρώω 211.  
 προσρέπω 273.  
 προσρίπτω 274.  
 προστίθεσθαι 61.  
 προστρέπω 273 f.  
 προσφάτως 211.  
 πταιῶ 62.  
 πυρράκης 156.  
 Πυρρίας 19.  
 Σαούλ 184.  
 Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος  
 181 ff.  
 σεριαβεβωθ 16.  
 Σίλας 184.  
 Σιλουανός 184.  
 Σίμων 184.  
 Σιμμαλκονή 3.  
 σιτομετρέω 156.  
 σιτομετρία [?] 156.  
 σιτομέτριον 156.  
 σκεοφυλακα [?] 156.  
 σκευοφυλάκιον 156.  
 σκευοφύλαξ 156.  
 σοφίζομαι 46.  
 σπουδῆν εἰσφέρειμαι 280.  
 σπυρίδιον 157.  
 σπυρίς 157.  
 στιάσις 157.  
 στεφάνιον 261.  
 στεφανώω 261.  
 στήλωμα 157.  
 στήλωσις 157.  
 στίγματα 265 ff.  
 συγγενίς 158.  
 σύμβιος 37 f.

συμβιόω 48.  
 Συμεών 184.  
 συνέδριον τῶν πρεσβυ-  
 τέρων 155.  
 συνέκτροφος 179.  
 συνέχω 158.  
 συνσειώ 44.  
 συντρίβω 41.  
 σύντροφος 173. 179 f.  
 σύντροφος τοῦ βασιλέως  
 179 ff.  
 συστρέφω 41.  
 σφυρίς 157.  
 σῶμα 158.  
 σωματοφύλαξ 93.  
 σωτήρ 77 f.  
 ταβαωθ 16.  
 ταστας 273.  
 ταφή 271 f.  
 ταχύ 43.  
 τέκνα ἀπωλείας 163. 165.  
 τέκνα τοῦ διαβόλου 163.  
 τέκνα τῆς ἐπαγγελίας  
 164.  
 τέκνα κατάρης 164.  
 τέκνα ὀργῆς 164.  
 τέκνα πορνείας 165.  
 τέκνα τῆς σοφίας 163.  
 τέκνα ὑπακοῆς 163 f.  
 τέκνα φωτός 163.  
 τέκνον 161 ff.  
 Τύρος 15.  
 v = hebr. *ō* 15.  
 υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου  
 163.  
 υἱοὶ τῆς ἀναστασίσεως 163.  
 υἱοὶ τῆς ἀπειθείας 163 f.  
 υἱοὶ ἀποικίας 165.  
 υἱοὶ τῆς βασιλείας 162.  
 υἱοὶ βροντῆς 162.  
 υἱοὶ τῆς διαθήκης 163.

<i>υἱοὶ δυνάμεως</i> 165.	<i>υἱὸς διαβόλου</i> 163.	<i>ὑποζύγιον</i> 158 f.
<i>υἱοὶ ἡμέρας</i> 163.	<i>υἱὸς εἰρήνης</i> 163.	<i>Φαραώθης</i> 10.
<i>υἱοὶ θεοῦ</i> 68.	<i>υἱὸς θανάτου</i> 165.	<i>Φαρεθώθης</i> 10.
<i>υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος</i> 162.	<i>υἱὸς θεοῦ</i> 68. 77. 128.	<i>φιλανθρωπία</i> 80.
<i>υἱοὶ παρανόμων</i> 165.	166 f.	<i>φίλος</i> 159 ff.
<i>υἱοὶ τοῦ πονηροῦ</i> 162.	<i>υἱὸς παρακλήσεως</i> 163.	<i>φίλος θεοῦ</i> 160 f.
<i>υἱοὶ τῶν προφητῶν</i> 163.	176 ff.	<i>φίλος τοῦ Καίσαρος</i> 160.
<i>υἱοὶ τοῦ φωτός</i> 163.	<i>υἱὸς τῆς πόλεως</i> 166.	<i>φυλακτήρια</i> 268.
<i>υἱός</i> 161 ff.	<i>υἱὸς τῆς ὑπερηφανίας</i>	<i>φύσις ἀνθρωπίνῃ</i> 284.
<i>υἱὸς ἀνομίας</i> 165.	165.	<i>θεία φύσις</i> 284.
<i>υἱὸς τῆς ἀπωλείας</i> 163.	<i>υἱὸς ὑποζυγίου</i> 162.	
<i>υἱὸς Ἀφροδισιέων</i> 166.	<i>υἱοὶ</i> [?] <i>φαρέτρας</i> 164 f.	
<i>υἱὸς γεέννης</i> 162.	-υθ, Formen auf 15.	<i>χρηματίζω</i> 118.
<i>υἱὸς τῆς γερουσίας</i> 166.	<i>οἱ ὑπεράνω θεοί</i> 38.	-ωθ, Formen auf 9 f.
<i>υἱὸς τοῦ δήμου</i> 166.	<i>ὑπερεντυγχάνω</i> 118.	

## II.

Abälard, Briefe 238 f.	Arche des Noah als <i>ελαστήριον</i> 125.
Aberglaube 5. 24 f. 53 f. 268 ff.	Aristeasepistel 67. 234. 259.
Abydos in Ägypten 273.	Aristides, Episteln 223.
Accentuation der griechischen Transkriptionen semitischer Wörter 28.	Aristoteles, Briefe 217 f. Epistel 223.
Adresse, Form 209.	Atossa, angeblich die Erfinderin des Briefschreibens 189.
Ägyptisches Griechisch 64 ff.	<i>Barnabas</i> 175 ff.
Ägyptische Kirchenväter 65.	Baruchepistel 234.
Aorist als Inchoativ 62.	<i>Beelzebuth</i> [?] 14.
<i>ἄπαξ λεγόμενα</i> 58.	<i>Belsébuth</i> 14.
Apokalypse des Johannes, sprachlicher Charakter 69. — litterarischer Charakter 231. — kleinasiatische Lokaltöne 285 ff. — sieben Episteln 247.	<i>Belzebud</i> 14.
Apokryphen des A. T., sprachlicher Charakter 69 f.	<i>Belzébuth</i> 14.
Apostelgeschichte, Lexikalisches 5 f. — litterarischer Charakter 231. — Wir-Quelle 250.	<i>Berytos</i> 15.
	Beschneidung 149 ff.
	<i>besprechen</i> 274.
	Bibelautorität, juristische Auffassung 109 f.
	Bibelcitate 49. 71. 84. — bei den Synoptikern 97 ff. 162 f.

- Bibelgebrauch 23 f. 35. 49. 54.  
 »Biblische« Gräcität 59 ff.  
 Biblisches in den griechischen Zauberbüchern 34 f.  
*böten* 274.  
*brauchen* 274.  
 Brief, Begriff 189 f. 193 f. — Brief und Litteratur 192 f. 203. 208. — Brief und Epistel 195 ff. — antike Kategorien 227. — neuere Kategorien: amtlicher Brief 220. Familienbrief 205. Gemeindebrief 205. 238. Hirtenbrief 238. Lehrbrief 238 f. Privatbrief 205. 238. wirklicher Brief 206. nachträglich publicierter Brief 194 ff. 206 f. — Adresse 209. 242 f. — Mehrheit der Adressaten 190. 205 f. — Formelles 209. 210. 214. — siehe auch *Atossa*, *ἐπιστολή*.  
 Briefe, babylonisch-assyrische 204. — griechische 208 ff. Papyrusbriefe 209 ff. — römische 220 ff. — jüdische 230 ff. — altchristliche 234 ff. — Isokrates 218 f. Aristoteles 217 f. Epikuros 196. 219 f. Cicero 220 ff. Jeremia 232 f. Paulus 234 ff. Origenes 240. Gregor VII. 238. Abälard und Heloise 238 f. italienische Humanisten 202. Luther 219. Kepler 191. Röslinus 191. Moltke 191 f. Ninek 205.  
 Briefe, Einfügung von Briefen, Aktenstücken und Reden in Geschichtswerke 220. 231. 233 f.  
 Briefe und Episteln der Bibel, litterarhistorisches Problem 226 ff.  
*Brieflitteratur* 203. 242.  
 Briefsammlung 219.  
 Briefsteller, griechische und römische 227.  
 Buch, Begriff 192 ff.  
 Buehreligion 109. 251 f.  
*büssen* 274.  
 Camerarius, J. 200.  
 Cato, M. Porcius, Episteln 223.  
 Christentum und Litteratur 251 f.  
*chyl* 15.  
 Cicero, Briefe 220 ff.  
*circumcido* 150.  
 Citate siehe Bibelcitate, Septuagintacitate.  
 Claudius (Kaiser) und die Juden 63.  
*Cleophas* 184.  
 Dämonen bei Gräbern 35. — Dämonen glauben und zittern 42 f.  
 Devotionstafeln 33. — von Hadrumetum 25 ff. 273. von Karthago 26. 38. 43.  
 Diogenes, Epistel 234. 244.  
 Dionys von Halikarnass, Episteln 223.  
 Drohformeln 272 f.  
 Echtheit, Begriff der litterarischen 200 ff.  
*Einleitung in das N. T.* 248.  
 EISENMENGER, J. A., Entdecktes Judenthum 43.  
*Eldad* 19.  
 Eleutherienfest in Ägypten[?] 259.  
*Engel* 73.  
 Epikuros, Briefe 196. 219 f. Episteln 223.  
*Epistel* 196. 207.  
 Epistel, Begriff 195 ff. 223. — Epistel und Brief 195 ff. — Adresse 199.  
 Episteln, ägyptische 204. — griechisch-römische: gastronomische 224. juristische 224. magische 225. medicinische 224. poetische 224. religiöse 225. — jüdische 230 ff. — altchristliche 242 ff. 250. — *katholische* 230. 242 ff. — Lysias 223.

- Aristoteles 223. Epikuros 223.  
 Dionys von Halikarnass 223. Plutarch 223. Aristides 223. M. Porcius Cato 223. Seneca 223. Plinius 223 f. Aristeas 67. 234. 259. »Jeremia« 233. »Baruch« 234. »Esther und Mardochai« 233. »Heraklit« 234. »Diogenes« 234. Episteln vor dem zweiten Makkabäerbuche 234. Hebräer-epistel 242 f. Jakobusepistel 245 f. erste Petrus-epistel 244 f. zweite Petrus-epistel 277 ff. Pastoral-episteln 247. Episteln in der Apokalypse des Johannes 247. Episteln Herders 198.
- Epistelsammlungen 199 ff. unechte 199 ff. 225 f. gefälschte 199.
- ἐπιστολὴ ἀπειλητικὴ* 209. — *ἀπολογητικὴ* 211. — *συγχαριστικὴ* 212. *σοσιατικὴ* 212. 213.
- Epistolographie, pseudonyme 225 f.
- Epitheta Gottes<sup>1</sup>, Häufung der 52 f.
- Esau* 19.
- Esther und Mardochai, Epistel 233.
- Estherbuch, nachträgliche Hinzufügung von Königsbriefen 233.
- Evangelium* 231.
- Fälschung, Begriff der litterarischen 200 ff.
- Form*, litterarische 229.
- Fruchtopfer [!] 133 ff.
- Galaterbrief 239. 262 ff.
- Gebete, Form 52 f.
- Geist* 73.
- Gnade* 67.
- Gnadenstuhl* 121 ff.
- gnostisch* 269.
- Gott* 73.
- Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs* in Zauberformeln 36 f.
- Gottesfreunde* 160.
- Gräcität, »biblische« 59 ff. ägyptische 64 ff.
- Gregor VII., Brief 238.
- Griechisch der biblischen Schriften 55 ff.
- Griechische Sprache bei den Juden 72.
- Grosse Buchstaben* 264.
- Hebräer-epistel 242 f.
- Hebraismen [?] 41. 44. 45. 50 ff. 61. 64. 161 ff. 165.
- Heliodor 171 ff.
- Heloise, Briefe 238 f.
- Heraklit, Episteln 234.
- Herder, Episteln 198.
- Herrn- und Gottesworte, Übersetzung ins Griechische 70 f.
- Hofsprache und religiöse Sprache 67. 86 f.
- Homeromantie 49.
- Homilie* 246.
- Humanisten, Briefe 202.
- Inschriften, hebräische ausserhalb Palästinas 72. — griechische aus Ägypten und die LXX 67. — griechische aus Kleinasien und das N. T. 75 ff. 283 ff.
- Inspiration 57. 76.
- Isokrates, Briefe 218 f.
- Ja. Ja.* 4.
- Jahavá* 16.
- Jaho* 4.
- Jakobus der Kleine 142.
- Jakobusepistel 245 f.

<sup>1</sup> Vergl. über dieselbe Eigentümlichkeit in christlichen Liturgieen F. PROBST, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 344 ff.

- Jaoth* 9 f.  
 Jason von Kyrene 172.  
 Jeremiabrief 232 f.  
 Jeremiaepistel 233.  
 Jesus 251.  
 Jesus Iustus 183 f.  
 Jesus Sirach, Prolog 63. 255 ff. —  
 Chronologie 255 ff.  
 Jubeljahr 96 f.  
 Johannes Marcus 185.  
 Johannes-„Briefe“ 242.  
 Joseph Iustus 184.  
 Josephus, Jüdischer Krieg als Über-  
 setzung 61. 70. — Hebraïsmen  
 61. 64.  
 Juden, Edikt des Ptolemaeus IV. Philo-  
 pator 258 ff. — Juden im Faijûm  
 147. an der nordafrikanischen  
 Küste 35. — Verbreitung der  
 griechischen Sprache 72. — siehe  
 auch Claudius, Namen, Trajan.  
 Judengriechisch 50 ff. 62 f.  
 Kainszeichen 266.  
 Kanon 49 f.  
 Kanongeschichte, alttestamentliche  
 255. — neutestamentliche 249.  
*kappôreth* 121 ff.  
 Katholische Episteln 243 ff.  
*Katholische* Schriften 243.  
 Kepler, Brief 191.  
*Kinder Gottes* 68.  
 Klassiker, griechische und das N. T. 75.  
 283.  
*κοινή* 75.  
 Korintherbriefe 239. zweiter Korin-  
 therbrief 239 ff. 246.  
 Liebeszauber 33.  
*Litanei* 53.  
 Litteratur, Wesen 192 f. 200 ff. —  
 biblische 228 ff. — jüdische, ihr  
 formaler Einfluss auf die alt-  
 christlichen Autoren 231. — siehe  
 auch Brief, Christentum.  
 Litteraturgeschichte, altchristliche 248.  
 Liturgie 53.  
 Logienübersetzer 70 f.  
 Lukasevangelium, Prolog 71.  
 Luther, Brief an seinen Sohn Hänsichen  
 219.  
 Lutherbibel 68. 131 f.  
 Lysias, Episteln 223.  
 Makkabäerbuch, zweites 171 ff. 234.  
 — drittes 258 ff. — viertes 243.  
*Malzeichen Jesu* 265 ff.  
 Manaën 178 ff.  
 Marburger Stipendiatenanstalt VIII f.  
 Mardochai siehe Esther.  
 Mauleselin, Unfruchtbarkeit der 39 ff.  
 Moltke, Brief 191 f.  
 Muttername in Zauberformeln 37.  
*mysehi* 15.  
 Name Gottes unaussprechbar 41 f.  
 Namen, theophore 177 f. — auf -ην  
 179. — Doppelnamen der Juden  
 183 f. — Hinzufügung ähnlich  
 lautender griechischer Namen zu  
 den barbarischen 183 f. — Ersatz  
 hebräischer Namen durch grie-  
 chische 184.  
*Nebo* 177 f.  
 Ninck, Brief an seine Gemeinde Frücht  
 205.  
*Nun* 176 f.  
 Origenes, Briefe 240.  
 Originalgriechische Schriften der Bibel  
 71 ff.  
 Orthographie der Ptolemäerpapyri und  
 der LXX 66 f. — „des N. T.“ 76.  
 Osirismythus 272 f.  
 F. OVERBECK'S Auffassung der Anfänge  
 der christlichen Litteratur 228 ff.

- Palmen und weisse Kleider 285 ff.  
 Papyri, Wert für LXX-Forschung 65 ff.  
 Papyrusbriefe 208 ff.  
*Paradies* 146.  
 Pastoral episteln 247.  
 Paulus, Name 181 ff. — das Griechisch  
 des Paulus 51. 58. 70. 71. —  
 juristische Begriffe seines reli-  
 giösen Sprachgebrauches 103. —  
 Paulus und die sakrale Sprache  
 der Kaiserzeit 283 f. — Paulus  
 und die Galater 262 ff. — zur  
 Charakteristik 275. — Urteil des  
 Rhetors Longinus 235. — War  
 Paulus Epistolograph? 234 ff.  
 Paulusbriefe, falsche Auffassungen  
 235 f. — Gesichtspunkte für die  
 Kritik 249 f. für die Auslegung  
 250. — Sammlung und Publika-  
 tion 248 f. — Kanonisierung 235.  
 — Quellenwert 250 f. — Galater-  
 brief 239. 262 ff. — Korinther-  
 briefe 239. zweiter Korintherbrief  
 239 ff. 246. — Römerbrief 241 f.  
 — *Rom. 16* 237. — Philipperbrief  
 237 f. — Philemonbrief 237. 249.  
 — siehe auch Camerarius.  
 Permutationen der Vokale zu Zauber-  
 zwecken 7 f. 11 f.  
 Petrusepistel, erste 244 f. zweite 277 ff.  
 Philemonbrief 237. 249.  
 Philipperbrief 237 f.  
 Plinius, Episteln 223 f.  
 Plutarch, Episteln 223.  
*praecido* 150.  
*providentia specialissima* 39.  
 Pseudonymität, Begriff der littera-  
 rischen 200 ff. 233.  
 Ptolemäerzeit, Kanzleistil 259 ff. —  
 Terminologie des griechischen  
 Rechtes 100 f. 260.  
 Ptolemaeus IV. Philopator, Edikt  
 gegen die Juden 258 ff.
- Religiöse Begriffe, Bedeutungsver-  
 schiebung 73 f.  
 Religionsgeschichte 23 f. 227. 250 f.  
*remissio* 94.  
 A. RITSCHL's Auffassung von *ελασθή-  
 ριον* 130 ff.  
 Römerbrief 241 f.  
 Röslinus, Brief 191.  
 Sakraler Sprachgebrauch Kleinasiens  
 277 ff. 283 f.  
 Samaria im Faijûm 19.  
 Samaritaner, Aussprache des Tetra-  
 grammaton 18 ff. — Samaritaner  
 im Faijûm 18 f.  
 Schaubrote 155 f.  
*Schöpfer Himmels und der Erde* 38.  
 Schrifttum, biblisches 228.  
 Schutzzeichen 266 ff.  
 Semitismen siehe Hebraismen.  
 Seneca, Episteln 223.  
 Septuaginta 23. 35. 49. 50 ff. 61 ff.  
 — als Denkmal des ägyptischen  
 Griechisch 64 ff. — Verhältnis zu  
 den Ptolemäerpapyri 65 ff. —  
 ägyptisierende Tendenz 67. —  
 Einfluss hebräischer Laute auf die  
 Wahl der griechischen Wörter  
 94. — Transskription nichtver-  
 standener hebräischer Wörter 94 f.  
 — LXX und die altchristlichen  
 Autoren 72 ff.  
 Septuagintabegriffe, Bedeutungsver-  
 schiebung 73 f. 121 ff.  
 Septuagintacitate 71.  
 Septuagintalexikon 68. — Methodolo-  
 gisches 121 ff.  
 Septuagintastudium VIII f.  
 Serapeum bei Memphis 137.  
*Sohn Gottes* 68.  
 Spätgriechisch 50.  
 Stigmatisation 265 ff.  
*Sühnedeckel* 121 ff.



- Synonymik der religiösen Begriffe des Urchristentums 99.
- Synoptiker 52. — sprachlicher Charakter 69 f. — ihre semitischen Quellen 162 f.
- syth* 15.
- tabulae devotionis* 33. — von Hadrumetum 25 ff. 273. von Karthago 26. 38. 43.
- Tetragrammaton, Transskriptionen 1 ff.
- Thephillin* 268.
- Trajans jüdischer Krieg, Quellen 62 f. 185.
- Transskriptionen, vokalische des Tetragrammaton 13.
- Überlieferung semitischer Namen in griechischen Texten 13.
- Übersetzungen semitischer Vorlagen ins Griechische 69 ff.
- Unsterblichkeit 47.
- Weisse Kleider und Palmen 285 ff.
- Wunder vom Roten Meere in den Zauberformeln 39.
- y*, phönicisches = hebr. *ō* und *ó* 15.
- yth* 15.
- Zauberlitteratur, griechische 5. 25 ff. 268 ff.
- Zeichen, heilige 265 ff.



Marburg. R. Friedrich's Universitäts-Buchdruckerei  
(Inhaber Karl Gleiser).



